سلامة كيلة

النهضة المجهضة

مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين

نظرة تكوينية نقدية



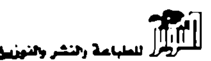
١

النهضة المجهضة

الكتاب: النهضة المجهضة
المؤلف: سلامة كيلة

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www. dar-altanweer. com
info@dar-altanweer. com
التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

سلامة كيلة

النهضة المجهضة

مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين

(نظرة تكوينية نقدية)



مقدمة

على مدى قرنين كان الوطن العربي في مخاض فكري هائل، حيث فتح الاصطدام بأوروبا على مفارقة كبيرة تمثلت في انتقال العالم إلى مرحلة أخرى لم يكن الوعي السائد يستوعب أبعادها. فقد كان "الفكر" هو مجرد ثقافة "شعبية"، "عامية"، تتأسس على المعرفة بالنص القرآني، وببعض قواعد اللغة العربية، وكثير من الأساطير التي كانت ترتبط بالدين. تدرس من خلال "الكتاتيب" التي هي ملحقة بالجامع، ويمارسها الشيوخ الذين لا يمتلكون من المعرفة أكثر مما يدرسون في الغالب.

أما أوروبا فقد كانت في عالم آخر، حيث تطورت العلوم، وانتشر الفكر بمعناه الحديث، وأصبح التعليم متطوراً يشمل مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية.

وكان هذا الوضع قد أوصل إلى نشوء الصناعة التي أدت إلى انقلاب هائل في مسار التاريخ البشري، من حيث الدفع بالعلم خطوات أخرى إلى الأمام، وفي السعي لتكوين دولة ومؤسسات لها طابع جديد ينطلق من إرادة البشر في صنع تاريخهم، ولتصبح الدولة هي المعنية بالعلم

وتطوير نظام التعليم لتعميمه على كل المجتمع.

لكن الأهم هو أن الصناعة جلبت فيضاً من الإنتاج الضروري للبشر، والذي يبحث عن أسواق يحل فيها.

كما أدت إلى تطور هائل في الحرب عبر تطوير أدواتها، مما شكل للدول الأوروبية جيوشاً قاهرة.

هذه المفارقة هي التي أسست لكل المخاض الفكري الذي بدأ مع بعثات محمد علي باشا التعليمية إلى أوروبا ولم تتوقف بعدئذ. وكان من الطبيعي أن يكون الصراع الذي نشأ هو صراع بين الوعي التقليدي الذي مثّل أيديولوجية متوارثة منذ انهيار الإمبراطورية العربية، والتي كانت نتاج هذا الانهيار مما وسمها بـ"العامية" والأسطورية وخلطها بالشعوذة، كما حصرها في مستوى ضيق يتعلق كما اشرنا بالنص القرآني واللغة العربية (والحساب)، وأبقاها محملة بـ"قيم" عصر الانهيار. وبين الفكر الحداثي الذي بدأ في التغلغل رويداً رويداً، بعد الانفتاح على أوروبا، ليس مع تجربة محمد علي باشا فقط بل وعبر التواصل الشامي الذي نشأ على ضوء التواصل التجاري، والمغاربي بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر. هذا الفكر الذي حمل قيماً وأفكار جديدة بدت غريبة عما هو سائد، بل ومناقضة له، وتمس بعضاً من "مقدساته".

يمكن توصيف المرحلة الأولى بأنها مرحلة "الصدمة"، هذه المرحلة التي تمثلت في السعي للتعرّف على هذا الفكر الحديث، وفي هضمه، كما في الدعوة إلى تطوير مجتمعاتنا. ولاشك في أن مواجهة الأيديولوجية التقليدية كانت هشة، لاختلاف المستوى المعرفي أصلاً. حيث لا

تستطيع أفكار "عامية" مواجهة فكر عالم. لهذا كانت مرحلة انتشار للفكر الحديث، ربما بمقاومات "عامية" عَبر المشايخ الذين كانوا يرون بأن وضعيتهم الاجتماعية سوف تهتز نتيجة التحول إلى المدرسة الحديثة. ونتيجة انتقال السيطرة الأيديولوجية إلى فكر آخر. لكن هزيمة تجربة محمد علي باشا، والتوسع الاستعماري الذي كان يتوضح خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فرضا نهوض الأيديولوجية التقليدية من خلال تحوّلها إلى "فكر عالم" بالاتكاء على الفكر "العقلاني" في المراحل الإسلامية الناضجة، خصوصاً على فكر المعتزلة وربما ابن رشد. لكنها كانت تعبّر عن الحنين للعودة إلى "مجد الإسلام" من خلال تجديد الجامعة الإسلامية، وتحصينها في مواجهة التغلغل "الغربي".

وبالتالي إذا كان الطهطاوي وعلي مبارك هما رمز المرحلة الأولى في سياق تعميم فكر الحداثة (الذي هو فكر البرجوازية التي نشأت مع تشكل النمط الرأسمالي الذي كان آخذاً في التبلور)، فقد برز جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده نهاية القرن التاسع عشر كممثلين لتيار "التجديد الإسلامي". لكن الأفكار البرجوازية كانت قد تغلغلت كثيراً بمختلف اتجاهاتها: الليبرالية والقومية والديمقراطية والعلمانية و"الاشتراكية". وكان العلاقة التي أوجدها الطهطاوي بين الفكر الإسلامي والفكر الحديث قد اكتملت مع الكواكبي الذي كرّس الفصل بين الدين والسياسة، وأسس للفكر الليبرالي والقومي.

هنا نلمس المرحلة الأخرى، والتي تمثلت في تبلور مشروع فكري سياسي طبقي، يعبّر عن مطامح برجوازية كانت تطمح إلى تحقيق

"الانتصار الرأسمالي"، وهذا المشروع هو الذي حمله رعيل الحركة القومية العربية الأول، والذي اعدم على يد رجالات الدولة العثمانية وهي في نزعها الأخير. وهو الأمر الذي سمح بمواجهة الاستعمار الزاحف نحو الشرق العربي بشتات أوهام. وربما كانت هذه المرحلة بحاجة إلى بحث أوفى، لأن هذا الكتاب لم يتناولها باستفاضة تستحقها.

إذن، إذا كانت المرحلة الأولى تهدف إلى تحقيق انتصار الرأسمالية، وهو ما توضح في تجربة محمد على باش، التي بدأت في هذا السياق قبل تغلغل الفكر البرجوازي، وتوضح في تبلور المشروع القومي الديمقراطي بداية القرن العشرين، فقد سحق هذا الهدف أولاً بالقوة الإمبريالية، وثانياً ببطش الاستعمار العثماني في لحظة ترنحه. لكن الأهم هنا هو أن الرأسمالية كانت قد وصلت مرحلة اكتمالها مع نهاية القرن التاسع عشر، حيث تحولت إلى نمط عالمي بات يفرض قوانينه على مختلف أرجاء المعمورة. وبالتالي بات من المستحيل تحقيق التطور الرأسمالي في البلدان التي تخلفت. وهو الأمر الذي جعل المشروع النهضوي دون قاعدة طبقية تحمله، وما حملته البرجوازية التي كانت تتشكل في شكل تجاري هو تحقيق مساومة مع الاستعمار من أجل تحقيق استقلال سياسي مع إبقاء الترابط الاقتصادي الذي كان يستتبع بأشكال دولتية واقتصادية رثة، قطرية وتخضع لسلطة تحالف الإقطاع / التجار، وتعيد إنتاج البنى والوعي التقليديين. لهذا بدا أن هذا المشروع "تلاشى" مع إعدام كبار مفكريه، رغم استمرار محاولات أفراد كانوا يميلون للتركيز على مسألة أكثر مما كانوا يطرحون مشروعاً متكاملاً (الوحدة والمسألة القومية،

الليبرالية والديمقراطية، التعليم،..).

في بلدان كثيرة من العالم لعب الشيوعيون دور بلورة مشروع التطور (حيث لم يعد مشروع نهضة فقط)، وحققوه. أما في الوطن العربي فقط كانت سنوات العشرينات والثلاثينات هي سنوات بلورة هذا المشروع، وفي سياق السعي لتحقيقه عبر الصراع مع الاستعمار، وضد الإقطاع / التجار المرتبطين به، وفي سياق تجاوز دور "الزعامات الوطنية" (التي هي زعامات تقليدية وبرجوازية). لكن هذه المحاولة توقفت، وانتكست، منذ سنة ١٩٣٧ حين ارتسمت سياسة سوفيتية جديدة، ربطت الشيوعيين كملحق بتلك الزعامات، وفي طموح دعم البرجوازية من أجل انتصار الرأسمالية، دون أن تلاحظ بأن هذا الأفق قد انسدّ منذ ثلاثة عقود قبلاً.

إن أزمة المشروع النهضوي من جهة وأزمة السياسات الشيوعية من جهة أخرى، كان في أساس تشكيل قومي جديد بدأ في التبلور منذ نهاية أربعينيات القرن العشرين، كان يركز على المسألة القومية ومواجهة المشروع الصهيوني، ويحمل حلم بناء الصناعة وتحقيق التطور الرأسمالي. الذي سرعان ما اتخذ وجهة "اشتراكية" بعد تلمس لا مبالاة البرجوازية تجاه أول خطوة أخذت لمصلحتها، أي الإصلاح الزراعي وتأميم الرأسمال الأجنبي. وإذا كان منظرو هذا المشروع هو من الفئات البرجوازية الصغيرة المدينية فقد حملته فئات ريفية وصلت إلى السلطة من خلال الانقلابات العسكرية.

هنا نحن قد انتقلنا من عصر النهضة إلى عصر الثورة، والى التغيرات

الكبيرة في البنى الاقتصادية والاجتماعية، التي نتجت عن استلام فئات وسطى ريفية السلطة عبر الجيش في الغالب، والتي كانت تحمل مشروعاً قومياً وأحلام "اشتراكية". لكن كان الفكر في أزمة، وخصوصاً فيما يتعلق بالمسألة القومية، كما كانت مطامح تلك الفئات أضيق من ذاك المشروع لأنها كانت مطامح طبقية خاصة بينما كان التركيز على ما هو عام هو الذي ينجح المشروع. وهو الأمر الذي أعاد السيطرة الطبقية لفئات كومبرادورية نهبت "القطاع العام"، وتحالفت مع البرجوازية التقليدية القديمة التي كانت قد طردتها من السلطة ومن الاقتصاد.

وهنا نصل إلى عصر الردة، عصر عودة الأصولية الدينية والصراعات الطائفية وتفكك الفكر القومي وعودته إلى أحضان الأيديولوجية الإسلامية. والغرق في النقاش حول التراث والمعاصرة، والرفض للعلمانية. بالتالي عصر "تلاشي" الفكر القومي والشيوعية، وتردي فكر الحداثة بمجمله. وهي عودة بمعنى ما لعصر ما قبل تغلغل الفكر الحديث من حيث هيمنة الأيديولوجية الأصولية في صيغتها الوهابية.

الكتاب يتناول هذه المحطات الثلاث: عصر النهضة حيث سيطر حلم التطور الرأسمالي، وعصر الثورة حيث سيطر حلم اشتراكية كانت التعبير عن مطامح البرجوازية الصغيرة المدينية ثم الريفية، وعصر الردة حيث تلاشت الأحلام وبتنا نعيش الواقع السوداوي.

في الجزء الأول سيطرت إشكالية تجاوز الأيديولوجية التقليدية على مجمل البحث، حيث جرى رصد الصدمة التي حدثت وأفضت إلى تغلغل الفكر الحداثي (البرجوازي). ورد فعل الأيديولوجية التقليدية

التي عملت على إعادة إنتاج النمط الإقطاعي الإسلامي في مواجهة الرأسمالية الزاحفة للسيطرة، ولدحض الفكر الحداثي المتغلغل، أو للقول بأننا لسنا بحاجة لهذا الفكر لأن لدينا ما نستعيض به عنه. ومن ثم تحقق القطيعة مع تلك الأيديولوجية بتكريس فصل الدين عن دولة وتبلور المشروع النهضوي العربي كمشروع سياسي طبقي. ولكن سرد لصيرورة الأيديولوجية الأصولية التي تبلورت هي الأخرى كمشروع سياسي طبقي.

في الجزء الثاني جرى التطرق لمحاولة الشيوعيين وراثة المشروع النهضوي وتحقيقه من خلال قوى طبقية مختلفة بعد أن بان قصور التطور الرأسمالي، والميل لتكيف الرأسماليين مع السيطرة الاستعمارية في سياق تحقيق الاستقلال. لكن أيضاً كيف انكسرت هذه المحاولة، وليعود الشيوعيون كحالمين بتحقيق التطور الرأسمالي، الأمر الذي جعلهم في تحالف تبعي مع برجوازية هي أكثر من هشة، ولا تملك مشروعاً للتطور والحداثة، وبالتالي لانتصار الرأسمالية كنمط. ومن ثم ونتيجة هذا الانكسار، نشوء الفكر القومي الذي هيمن على الفكر لعقود تالية، ومن ثم البحث في طبيعة تكوينه وإشكالياته. ليعاد التركيز على رؤية تيارات الفكر العربي للمسألة القومية كونها المسألة الأكثر محورية في هذه المرحلة.

في الجزء الثالث نشير إلى تحولات الفكر من خلال البحث في المسائل التي بات يجري البحث فيها. سواء فيما يتعلق بالموقف من القومية والعلمانية حيث باتا محلّ نقض وتشكيك، بما في ذلك أساس

نشوء الحركة القومية العربية. أو فيما يتعلق بإعادة الربط بين العروبة والإسلام، وثلم الطابع الحداثي للفكرة القومية. وكذلك في التوهان في نقاشات حول ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الشرق والغرب، التراث والفكر الحديث. لتكون النتيجة هي سيطرة الفكر الأصولي الذي قام على البترودولار من خلال الدعم اللا محدود للسعودية لنشر الوهابية ودعم كل الحركات الأصولية، في سياق كسر موجة المد القومي والفكر الاشتراكي، ومن أجل تدعيم الوعي الأصولي البدائي، الذي هو السد المنيع في وجه كل الفكر الحديث. هذا الفكر الذي شكّل حالة رعب لها حينما تحوّل إلى مشروع تغيير قومي تقدمي.

لقد انهار المشروع من جديد، لكن هذه المرة، ورغم الضغوط الخارجية (الرجعية العربية والإمبريالية)، نتيجة أزمته الداخلية، وبفعل قوى طبقية أفادها التحوّل الذي تحقق فاقتنصته وعادت أدراجها إلى حضن الرأسمالية. وفي هذه الصيرورة كانت تتلاشى الأفكار القومية والاشتراكية كونهما كانا "أيديولوجية" هذه النظم، ولقد فرض هذا الفراغ الفكري توسع الأصولية وهيمنتها.

الخاتمة تعيد صياغة صيرورة مشروع النهضة، وأزمة دور القوى الماركسية، وبالتالي تشير إلى ضرورة استعادته.

طبعاً، ربما يكون المشروع القومي الديمقراطي الذي تبلور بداية القرن العشرين هو بحاجة إلى بحث أوفى، وأيضاً تيارات الفكر

الحديث: الليبرالية والعلمانية والقومية والاشتراكية[١]. كما أن الفصل المتعلق بالشيوعية كان مختصراً، حيث أنني تناولت هذا الموضوع في بحوث أخرى عديد[٢]. كما تناولت دور الطبقات، وأسباب فشل محاولاتها في بحث آخر[٣]. وهكذا فعلت في أزمة التطور الرأسمالي[٤].

---

(١) أنظر، سلامة كيلة «إشكالية الحركة القومية العربية» دار ورد للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ومنشورات البنك الأهلي الأردني، عمان، ط١/ 2005.

(٢) أنظر مثلاً، سلامة كيلة «مشكلات الماركسية في الوطن العربي» دار التكوين/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٣. وأيضاً سلامة كيلة «الماركسية والقومية في الوطن العربي» مركز الغد العربي للدراسات/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٧.

(٣) أنظر، سلامة كيلة «الهزيمة والطبقات المهزومة» دار فضاءات، عمان/ الأردن، ط١/ ٢٠١٠.

(٤) أنظر، سلامة كيلة «التطور المحتجز» دار الطليعة الجديدة/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٣.

عصر النهضة

محاولة الانتقال إلى الراسمالية

الفصل الأول

قيمة عصر النهضة في الفكر العربي الحديث

حينما نعود إلى عصر النهضة، العصر الذي بدأ فيه تغلغل الفكر الأوروبي الحديث وهنا من الضروري التشديد على كلمة أوروبي، لأن الفكر الذي انتشر في الوطن العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، هو أوروبي المنشأ بعد أكثر من قرن ونصف على بدء هذا التغلغل فلأن التجربة الواقعية جعلتنا في رباط وثيق، حيث لم تتقدم الأفكار، بما يجعلنا نتجاوز الفكر النهضوي. ولعل عجز الواقع، أي العجز عن تحقيق أحلام مفكري النهضة، هو الذي أوجد هذه الإشكالية، ليس هذا فحسب، بل أن عدم التقدم الذي حصل، جعل ما كان صحيحاً و"واقعياً" في فكر النهضة، خاطئاً، وغير واقعي بعد ذلك.

والمشكلة التي غدت تلاحظ، هي تلك العودة إلى عصر النهضة، من أجل فك رموز الهزائم الراهنة، ومحاولة تفسير الأزمة التي نعيشها. وهناك من يعتقد أن الأزمة هي أزمة الفكر العربي الحديث، منذ عصر النهضة، وهي أزمة التوفيق، "طغيان الطابع الازدواجي الانتقائي"[1]،

---

(١) كمال عبد اللطيف «التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي»

"والخلط بين المفاهيم والنظريات السياسية، والسعي للمماثلة والجمع بين القضايا التي لا يمكن أبداً الجمع بينها"[1]، تصالح المتخاصم[2].
إن نزعة "فكرية" تستشري، تحاول أن تجيب على المزائم الواقعية، بتصورات "فكروية"، وهذا هروب من دراسة الأزمة الحقيقية. ولاشك أن الإجابة على أسئلة مثل لماذا هذا التوفيق، الطابع الازدواجي.. الذي طبع فكرة النهضة؟ هل كان من الممكن أن ينشأ الفكر على غير ذلك؟ توضح هذه النزعة.

وبالتالي نعود إلى التساؤل بأي معنى هو عصر نهضة؟.

إن التطور الذي شهدته أوروبا منذ القرن الثاني عشر، كان قد أوجد مثالاً جديداً، لم تعهده الأمم الأخرى، إن قيماً جديدة قد نشأت، وعدت تمثل صيغة أخرى للاقتصاد، وللسلطة السياسية، في الفلسفة والعلم، والأخلاق. وإذا كانت قد تبلورت في عدد من الأمم الأوروبية، فقد كان منطقياً أن تغزو الأمم الأخرى، لأنها كانت تعبّر عن قيم أرقى، وغدت أكثر قوة، وإذا كانت القيم الجديدة، قد مثلت عصر نهضة في عدد من الأمم الأوروبية، إنها أفكار عصر النهضة الأوروبي، فقد غدت النموذج الذي يشكل حلم التطور لدى الأمم الأخرى، خصوصاً وأن أفكار عصر النهضة عبّرت عن مشكلات تعيشها الأمم الأخرى (الاستبداد،، التسلط اللاهوتي، محاربة العلم والفلسفة محاربة العقل

المركز الثقافي العربي ط١، ١٩٨٧ (ص٩).
(١) نفس المصدر (ص٢٧)٨.
(٢) نفس المصدر (ص٣١).

بالإجمال ـ...). وهذه مسألة تحتاج إلى تدقيق، لأن اختلاف التطور العالمي، لا يوجد التمايز فقط، بل أنه لا يلغي التشابه، لهذا قال ماركس في مقدمة "رأس المال"، أن بلداً "أكثر تطوراً من الناحية الصناعية لا يظهر لبلد أقل تطوراً منه سوى لوحة مستقبله هو". [١] هذا ما غدا يبدو واضحاً في الوطن العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، وخصوصاً منذ نهاية القرن التاسع عشر. حيث ظلت البنى القديمة سائدة، في المجال الاقتصادي، ظل الاقتصاد الطبيعي هو المسيطر في الريف، والحرف المغلقة في المدن، وكان التاجر يبدو غريباً على هذا وذاك. وكانت علاقات إقطاعية متخلفة هي السائدة، مستندة إلى سلطة مركزية، تمارس النهب من الحرفيين، ومن الفلاحين. ويمكن القول أن العلاقات الإقطاعية السائدة كانت تعاني من أزمة إعادة إنتاج ذاتها، لأن الدولة غدت عبئاً على المجتمع، تنهب فائض القيمة، وتدمّر "رأس المالي" الأساسي، وهذا ما أدى إلى بدء تصدع الإمبراطورية العثمانية، وتفككها. ولاشك في أن هذه الأوضاع كانت تنتج ما يوافقها على الصعيد الإيديولوجي، حيث يمكن رصد مجموعة قضايا هامة، أولها: غياب العقل، وهنا نحن نحدد دور العقل، انطلاقاً، ليس من المرحلة اللاحقة، بل من المرحلة السابقة، فقد ساد مرحلة الدولة العربية الإسلامية، ما أسمي، العقل والنقل، ولهذا ازدهر الاجتهاد الديني، كما ازدهرت الفلسفة، وبالإجمال ازدهر العلم (الطبيعي، والإنساني). لكن انهيار البنية الاقتصادية الاجتماعية، ومن ثم الدولة، وبدء سيادة نمط من الاقتصاد الطبيعي

---

(١) ماركس «رأس المال» دار التقدم موسكو ١٩٨٥ ٠ ص١٣).

[1]، أدى إلى انتصار "الفلسفة" التي تدعو إلى إلغاء العقل، واعتماد الحدس، و "الإشراق"، ونقصد فلسفة الغزالي، التي تدعو إلى نبذ كل فلسفة[2]، فتقلص دور الفلسفة بما هي صيغة تعبير عن الواقع، وألغي دور السياسة، لتصبح من اختصاص الحكام فقط، وانتهى دور العلوم الطبيعية، فانتشر السحر.

هنا أصبح الإنسان قدرياً، يسير وفق مشيئة الطبيعة، دون أن يبذل أي جهد من أجل أن يؤثر فيها.

وثانياً: تقلصت الثقافة في المجتمع، إلى الحد الذي عدا المجتمع مجتمعاً "عامياً"، غابت المدارس (مدارس الفلسفة، والرياضيات والطب،..) واقتصر التعليم على تعليم الفقه، اللغة، والدين عموماً، وفقط من أجل إعادة إنتاج المؤسسة الدينية، وبالتالي انحصر في أقلية محددة، لهذا تدهور وضع الشعر، والأدب عموماً، وحل محله الأدب العامي، الذي كان المعبر الوحيد عن هموم جموع الفقراء.

وثالثاً: ساد اللاهوت، وأحياناً بأكثر أشكاله رثاثه، (التصوف، الدروشة)، وانحصر دوره في إبعاد الناس عن التفكير بالسياسة، والسلطة، وفي اضطهادهم، وتركيز "وعيهم" باتجاه الآخرة، من أجل قبول الواقع كما هو، ونحن نتكلم هنا عن الاتجاه السائد، لأن محاولات تمرد حدثت، لكنها كانت محدودة في الغالب، ولأن بعض الاتجاهات

(1) يمكن مراجعة، سلامة كيلة «أشكال التجزئة في الوطن العربي، مدخل تمهيدي» مجلة الوحدة العدد 29/ 30، شباط/ آذار 1987 (ص89 107).

(2) انظر أبو حامد الغزالي «فيصل التفرقة، بين الإسلام والزندقة» منشورات دار الحكمة (دمشق بيروت) 1986 (ص100)، و ص (111).

الصوفية حاربت السلطة، دون أن يكون هذا هو وجهها الأساسي. لهذا كان الاتجاه العام يحدد مهمة الإنسان في العبادة، وإتباع منظومة أخلاقية محددة، تكرس إلغاء دور الإنسان الواقعي، وتحوله إلى آلة، يتحقق كيانها الإنساني في الآخرة. وبهذا فقد ساد "وعي عامي" يلغي إنسانية الإنسان.

في المقابل كانت السلطة تمارس السياسة باسم الدين، هذا الدين السائد، وبالتالي فلا سلطة للإنسان على الحاكم، بينما كان السلطة للحاكم على الإنسان.

لذا يمكن توصيف المجتمع بـ: سيادة الاقتصاد الطبيعي، وانتشار "الوعي العامي"، وسيادة اللاهوت، وهذا ليس توصيفاً لأوروبا القرون الوسطى، بل للوطن العربي في ظل سيطرة الدولة العثمانية، وإذا كانت بعض أمم أوروبا قد تحركت باتجاه الرأسمالية، بفعل الظروف التي هيئت لتطور الحرفة، ومراكمة رأس المال، وبالتالي إلى تطور العلم والفلسفة، وصولاً إلى عصر النهضة، فقد لعبت الدولة المركزية في الشرق دوراً مضاداً، حيث نهبت فائض القيمة التي تراكمها الحرف، وحوّلتها إلى طوائف مغلقة، مما كان يشير إلى أن المنتج بالكاد يعيد إنتاج ذاته، إنه يتفتت، ويتآكل، أي يسير نحو الموت.

وإذا كانت أوروبا تتطور بشكل مستقل، بعيدة عن التأثير خارج حدودها، فقد بدأت في المرحلة المركنتيلية، تلامس الإمبراطورية العثمانية، من خلال علاقات تجارية مع الأطراف (المغرب العربي)، ولاشك أن حملة أن حملة نابليون على مصر هي الصدمة التي فتحت

عيون الشرق على حضارة مذهلة، كما على قوة طامعة، طامحة في السيطرة، فلم يكن بدّ من رفضها وتمثلها في آن، هذا ما حاول محمد علي باشا فعله، حينما سيطر على السلطة في مصر.

هنا تتأكد فكرة ماركس سابقة الذكر[١]، حيث أصبحت أمم أوروبا الرأسمالية هي المثال الذي عمل محمد علي على تحقيقه، فهو يسعى إلى التحديث، من خلال بناء الصناعة، وتغيير العلاقات في الريف، من خلال إنهاء دور الإقطاع، وتكوين السوق. لكنه أيضاً يسعى إلى تأسيس دولة حديثة، فيعمل على تكوين التقنيين، وإدخال العلم الحديث.

ونلاحظ هنا مسألة أخرى، وهي أن التجربة سبقت الفكر، وأن الفكر جاء معبراً عن تجربة محددة. ولأنه كذلك فقد كان فكراً تحديثياً، إن المسألة الجوهرية فيه هي التحديث، والتحديث الرأسمالي تحديداً. هنا نلمس أساس الفكر الذي نشأ مع التجربة، والذي أثر في الفكر في كل الوطن العربي، ووسمه بميسمه.

لكن لم تكن الأدوات كلها حديثة، لا في التجربة العملية ولا في الفكر. ولقد حاولنا توصيف الوضع من أجل أن لا نغرق في التجريد، إلى الحد الذي يجعلنا نضيع في "الفكر"، ونبتعد عن الواقع، فلا نرى انعكاسات الواقع في الفكر. فقد حاول محمد علي تحقيق نهضة صناعية، بأدوات عتيقة، كما حاول تطوير العلاقات الزراعية من دخل البنى ذاتها، وكل ما فعله هو أنه حاول تحويل الهدف، فوظف القديم لخدمة

---

(١) انظر الهامش رقم / ١/ ص١٨، وماركس قد أكد ذلك بعد سنوات من تجربة محمد علي.

هدف جديد، هو التحديث. أما على صعيد الفكر، فقد كان "متعلمو" المدارس الدينية، هم فئة التكنوقراط والمثقفين الجدد، الذين درسوا في إيطاليا وفرنسا، ليكونوا عماد الدولة الجديدة.

إن فيضاً من التوصيف لامس هذه القضية. البعض من أجل التوصيف، والبعض من أحل الإدانة، والبعض الآخر من أجل المدح. فنلاحظ مثلاً أن كمال عبد اللطيف، يؤكد طغيان الطابع الازدواجي الانتقائي في الكتابة[١]، ويقول عن خير الدين التونسي "وهو أثناء مواجهته لهاتين الفئتين الفقهاء والموظفين يسعى جاهداً لتوضيح مسألة نظرية في منتهى الخطورة، هي تأكيده على عدم تناقض التنظيمات السياسية، أو السياسة العقلية مع السياسة الشرعية، إلا أن هذا التوضيح لا يستبعد الثانية من أجل الأولى بقدر ما توسعها لتحتويها"[٢]، ويقول "إن رغبة خير الدين الظرفية في تجاوز الاستبداد تدفعه إلى الدفاع عن نظام الحكم النيابي الدستوري، لكن هذا الدفاع يستعيد لغة عتيقة ومفاهيم لا تملك نفس الدلالة التي تملكها مفاهيم السياسة الليبرالية"[٣]، وكما أشرنا في المقدمة، أنه ينبني على هذه المفاهيم حكم سلبي قاطع، حيث يعاد الفكر التوفيقي إلى هذا الجذر، ويعتبر أساس الأزمة التي نعيشها راهناً.

إن "التوفيق"، صيغة ليست "فكروية" في كل الأحوال، إنها إنتاج واقع محدد، وظروف معينة، حيث يصعب الانتقال من مرحلة إلى

---

(١) انظر الهامش رقم / ١/. ص١٧

(٢) كمال عبد اللطيف «التأويل والمفارقة» مصدر سبق ذكره (ص١٥).

(٣) نفس المصدر (ص١٩).

أخرى في التطور الاجتماعي، وحيث لم تنمُ قوى لها مصالحها المتناقضة مع الماضي. وإذا كان محمد علي باشا قد استقدم الصناعة الحديثة، وعمل على التحديث، أي على انتقال مصر، ومحيطها إلى المرحلة الرأسمالية، فقد أوجد ازدواجية واقعية، فمن جهة، هناك مطامح في التقدم، أخذت تتجسد على شكل علاقات اقتصادية اجتماعية جديدة، ومن جهة أخرى هناك وعي سلفي سائد، وبنى قديمة راسخة، ومن هذه الازدواجية نشأت الأفكار الجديدة، أفكار الطهطاوي وكل الرعيل الأول، ليس في مصر وحدها، بل في الوطن العربي كله (خير الدين التونسي في تونس، بطرس البستاني في لبنان).

لهذا حاول الطهطاوي "شيئاً من التوفيق بين تقاليدنا والمبادىء التي انبثقت عن الثورة الكبرى [أي الثورة الفرنسية].. "[1]، ويعمم رئيف خوري هذه الفكرة فيقول "إن الإعلام من مفكرينا وأدبائنا لم يكتفوا بالنظر إلى الثورة الفرنسية، بل نظروا معها إلى الإسلام ومبادئه فوجوده يؤيد مطامحهم في الإصلاح والشورى والدستور"[2].

إن التغيير الذي حققه محمد علي في الواقع، بسعيه لتصفية العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القديمة[3]، وبالتالي تأسيس علاقات جديدة، هذه الواقعة، جعلت الفكر الجديد، متصالحاً مع الفكر القديم. إن

---

(١) رئيف خوري «الفكر العربي الحديث» دار المكشوف (بيروت)، ط٢ آذار ١٩٧٣(٩٢).

(٢) نفس المصدر (ص١١٥).

(٣) د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث» دار الوحدة (بيروت) ط١، ١٩٨٤ (ص١٨ ٢٣).

المثقف القديم هو الذي تولى مهمة تنظير التجربة الجديدة، ولاشك في أن الشعور بالحاجة إلى التقدم، هو الذي دفعه لذلك، وليس انتهازية فيه، وهذا ما تجري الإشارة إليه أحياناً، إن أصحاب اللغة العتيقة هم الذين نظّروا للتجربة الحديثة، ولكن من الضروري ملاحظة، أن هؤلاء لم يحسوا بتناقض البنية الفكرية التي أخذوا ينشرونها، لأن الواقع كان يتحرك إلى الأمام، ولأن اللغة العتيقة كانت المعين لإعطاء الشرعية لهذا الواقع الجديد، لهذا أشار الطهطاوي مثلاً أن الفكر الأوروبي الحديث، إنما هو "موروثات عربية إسلامية"[1] طورها الأوروبيون. ولاشك في أن واقعة التقدم الواقعي (أي تجربة محمد علي) قد جعلت هؤلاء المفكرين يعودون لتفسير الماضي العربي، والفكر الإسلامي، بما يدعم شرعية التقدم الواقعي هذا، "أجل بات الإعلام من أدبائنا ومفكرينا في النهضة الحديثة يرجعون إلى التراث، ويرافقون عصور التاريخ العربي فيستلهمون من عبره ما يوجههم شطر الحرية، ومقاومة الاستبداد، ويفتح نوافذ قلوبهم وأذهانهم على الثورة الفرنسية ومبادئه وقواعد الحكم الديمقراطي الحديث"[2].

إن الفكر المنتج، وفي هذه الظروف، كان متصالحاً مع ذاته، لقد أطلع المثقف على الفلسفة الفرنسية (على جزء منها، وخصوصاً الجزء الظاهر)، وكما كانت هذه الفلسفة معبرة عن نهضة حديثة، فقد حاول الاستعانة بها من أجل التعبير عن نهضة حديثة أخرى، فهو يحتاج إلى

(١) نفس المصدر (ص 153).

(٢) رئيف خوري «الفكر العربي الحديث» مصدر سبق ذكره (ص 187).

تنظير دور الصناعة، وإلى إيجاد القيم الفكرية الموافقة لها (سواء على صعيد المفاهيم، أو على صعيد البنى المنتجة لنسق تكنوقراطي قادر على التعامل معها، ونقصد المدارس والجامعات والمعاهد الحديثة)[١]، لهذا اعتنق جملة مفاهيم حديثة، مثل الليبرالية، والحكم الدستوري، والحرية، والمساواة، والعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، وإعطاء دور جديد للفلسفة وللسياسة كمفاهيم وكقيم. لكنه مثقف سلفي بالأساس، مقتنع بالقيم التي أرستها الإيديولوجيا الإسلامية. وهنا نلاحظ أنه أعاد ترتيب مفاهيمه السلفية، لتوافق جملة المفاهيم الحديثة، سواء من خلال المماثلة (الحرية = العدل والإنصاف، الحكم الديمقراطي =الحكم الشوري..)[٢]، أو من خلال إعادة قراءة التاريخ قراءة تؤسس للمفاهيم الحديثة قبلياً، ولكن أساساً من خلال اعتبار الفكر الأوروبي موروثاً عربياً إسلامياً، عملت أوروبا على تطويره، أي من خلال اعتناق فكرة التقدم، التي تعني تحول الظروف، وبالتالي فقد تحددت مهمة الماضية في أن يعطي الشرعية للتحول الجديد.

هنا نلمس مسألتين، الأولى: كيف أن الواقع الجديد فرض مفاهيم جديدة، (وبالتالي فإن إشكالية هذه المفاهيم ليست بعيدة عن إشكالية الواقع ذاته، بل هي نتاج له)، فتجربة محمد علي كانت تؤسس لمفاهيم جديدة أخذت تنتشر في مصر وفي الوطن العربي، وهي جوهر البنية الإيديولوجية الجديدة. والثانية: إن ظروف سيادة الإيديولوجيا

---

(١) حول ذلك يمكن مراجعة دور الطهطاوي في بناء الجامعات في د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوي» مصدر سبق ذكره (ص 68 7).

(٢) رئيف خوري «الفكر العربي الحديث» مصدر سبق ذكره (ص 92) و (181).

السلفية، جعلها الشكل "المناسب" لجملة المفاهيم الجديدة، وبالتالي كان طبيعياً أن تتسرب المفاهيم الحديثة بلغة عتيقة، ولكن ليس بفكر عتيق، والفرق، هو الفرق بين الشكل والمضمون، حيث جرى نشر المفاهيم الحديثة (المضامين الحديثة) بشكل عتيق.

وبالتالي يمكن القول أن هذا الفكر كان تعبيراً عن تنظير واقعة التقدم، وليس تعبيراً عن التوفيق الذي يعني الخلط فقد كان التقدم الواقعي سابقاً للفكر، وكانت مهمة الفكر توفير الظروف المناسبة لاستمرار التقدم، مما يجعلنا نقول أن المشكلة لم تكن مشكلة "التوفيق"، ونحن نتحدث عن المرحلة الأولى من عصر النهضة (١٨٠٥ ١٨٨٢)، بل كانت مشكلة الواقع ذاته، حيث انهزم مشروع محمد علي، فأصبح الفكر الذي جاء تعبيراً له، معلقاً في الهواء.

لكن إذا حاولنا تقييم إجمالي لفكر هذه الفترة (١٨٠٥ ١٨٨٢)، نلاحظ إشكالية التجربة الواقعية واضحة، فقد هدفت إلى التقدم، لكن في غياب تحديد الإطار الذي يجري فيه التقدم، حيث بدا وكأنها انحصرت في مصر، ثم أخذت تتوسع، دون تحديد طابع قومي لتوسعها، وإن كانت برزت مفاهيم من هذا القبيل لدى إبراهيم بن محمد علي. ثم أنها انطلقت من مبدأ السلطة المطلقة. ولاشك أن الأفق الذي كانت ستصل إليه التجربة، كان سيتجاوز ذلك، لأن مفاعيل البنية الجديدة، كانت ستولد مفاهيم مطابقة (ولا ننسى أن التطور البرجوازي في أوروبا خصوصاً في ألمانيا، وأيضاً في بريطانيا شهد إشكالية التوفيق ـ)، لكن التجربة هزمت، فتوقف تطور الفكر عند حد معين.

إن المسائل الأساسية التي طرقها الطهطاوي، ومن بعده خير الدين التونسي، وبطرس البستاني (ولفيف غيرهم)، انحصرت في قضايا الليبرالية، الديمقراطية والحرية والاقتصاد الحر، فقد أعطى الطهطاوي الديمقراطية الليبرالية "اهتماماً كبيراً"[١]. أو كما يشير رئيف خوري فإن مفكري النهضة أولوا الحرية أهمية خاصة، "وكلهم مجمعون على أنها الضالة الحبيبة المنشودة"، وكذلك المساواة، وأيضاً فصل الدين عن الدولة[٢]. أما مفاهيم الوطن والأمة فلم يطيلوا الوقفة عندها[٣]، وكذلك القومية حيث "كان استعمالها قليلاً جداً في إبان انتشار فكرة الجامعة العثمانية، ولم تشع إلا بعد نهضة فكرة العروبة"[٤]، وهذا ما نلاحظه ليس عند الطهطاوي والتونسي فقط، بل لدى بطرس البستاني، والمفكرين الذين اسموا "المفكرين المسيحيين"، الذي يتهمون اليوم أنهم مروجو الفكر القومي الذي يهدف إلى إلغاء الهوية الإسلامية، فيبدو أن التجريد الذي أحدثه الفكر القومي اللاحق، والذي حاول أن يعلي من شأن الفكرة القومية، فاعتبر هؤلاء من المفكرين القوميين، فقط لأنهم مجّدوا اللغة العربية، وعملوا على إعادة الاعتبار لها ضداً من اللغة التركية، أن هذا التجريد، هو الذي جعل الاتجاهات السلفية الحديثة تجد "المستند" لإدانة الفكر القومي انطلاقاً من أنه فكر طائفي. بينما لم يشذ هؤلاء عن الطهطاوي والتونسي، بل أكدوا الرابطة العثمانية،

(١) د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوي» مصدر سبق ذكره (ص 165).
(٢) رئيف خوري «الفكر العربي الحديث» مصدر سبق ذكره (ص 148).
(٣) نفس المصدر (ص 145 146).
(٤) نفس المصدر (ص 148).

أنهم ليبراليون، همهم ليبرالي، أما المسألة القومية فغائمة لديهم إلى حد كبير[١].

إذن، أن القيمة التي قدمها هذا الفكر، هي أنه سرّب المفاهيم الليبرالية إلى الوطن العربي، مما أوجد حركة تفاعل فكري أسست لمرحلة تالية، وإذا كانت التجربة قد انهارت، وأصبح فكرها معلقاً في الهواء، فقد أدى ذلك، مرتبطاً بالاصطدام مع أوروبا الرأسمالية، إلى تبلورات جديدة، ظهرت واضحة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ورغم أن التجربة فشلت، إلا أن التغلغل الرأسمالي استمر، لكن في إطار التأثير المباشر للرأسمالية الأوروبية، حيث كان بفعلها، وليس نتيجة فعل محلي مستقل، كما حاولت تجربة محمد علي التعبير عنه.

ولقد أدى هذا وذل (فشل تجربة محمد علي. والاصطدام بالغرب المستعمر)، إلى استثارة الإيديولوجيا السلفية، التي انتقلت الآن من كونها "إيديولوجيا عامة" كما كانت في الدولة العثمانية، إلى إيديولوجيا "نخبة"، أي أخذت فئات من المؤسسة الدينية، تعود إلى الفلسفة العربية الإسلامية، من أجل تأسيس موقف فلسفي سلفي جديد، مناهض للغرب المستعمر ومناهض للفكر الليبرالي كله، وموحداً هذا بذاك، رغم أن الطهطاوي والتونسي وبطرس البستاني، فصلوا هذا عن ذاك، حيث قبلوا الفكر ورفضوا الاستعمار.

هنا نحن أمام مرحلة جديدة، فقد بدأ التحول في البنية الاقتصادية

---

(١) البرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة 1798 1939» دار النهار للنشر (بيروت) 1977 (الطبعة الثالثة)، ص 122 130).

الاجتماعية، من خلال تحويل نمط الملكية في الأرض، بما يسمح بالتغلغل الرأسمالي في الريف، كما بدأت تتسرب بنى رأسمالية أخرى (الصناعات، التجارة..)، وإذا كان جوهره مرتبطاً بالسيطرة الرأسمالية الأوروبية، فقد نشأت حالات نمو مستقلة، لكنها محدودة. كما أن المدارس الحديثة كانت قد انتشرت، وأخذت تخرط مثقفين مطلعين على الفكر الحديث، كما أوصله الجيل الأول من المثقفين (الطهطاوي، البستاني..) أو كما أخذ يتسرب من أوروبا.

وفي هذا الإطار تسربت أفكار مختلفة، تمثل تيارات نشأت في أوروبا، تدعو للتقدم، لكن بصيغ مختلفة، ومتناقضة أحياناً. ويمكن رصد أربع اتجاهات، هي الاتجاه الليبرالي، والاشتراكية الطوباوية، والاتجاه القومي، واتجاه التنوير الديني، الذي كان الأكثر أهمية، والذي كان اتجاهاً ليبرالياً علمانياً، وقومياً في آن، وإذا كانت الاتجاهات الأخرى لعبت دوراً تنويرياً فقط، فقد لعب هذا الاتجاه دوراً أكثر جدية، خصوصاً وأنه عبّر عن فئة من المؤسسة الدينية، عملت على مواكبة الدين مع العصر، من خلال فصل الدين عن السياسة، وعن السلطة، أي من خلال تجاوز الإيديولوجيا الدينية، كأيديولوجيا تتناول المجتمع والسلطة، ونظام الحكم والقيم الفكرية والسياسية، واعتبار الدين شأناً شخصياً.

وإذا أخذنا عبد الرحمن الكواكبي كمثال بارز لهذا الاتجاه، نجد أنه استوعب فكر النهضة السابق له (الطهطاوي، خير الدين التونسي، البستاني) في الجوانب التي عملوا على نشرها (القيم الليبرالية، الحرية والمساواة، فصل الدين عن الدولة)، لكنه في نفس الوقت كان معنياً

بتأسيس فكر قومي حديث، لهذا شدد على مفاهيم الوطن والأمة القومية[١]، وشدد الهجوم على الاتجاه السلفي، فاتحاً آفاقاً رحبة لانتشار الفكر الليبرالي والاشتراكي.

وهنا نلاحظ بدء تفكك الإيديولوجيا السلفية، ونشوء تيار حديث من داخلها أعطى الشرعية للفكر الحديث، الذي أخذ يتغلغل بتسارع في الوطن العربي[٢].

لكن إذا حاولنا أن ندرس المرحلة تلك بشكل أفضل، لابد من الإشارة إلى أن الفكر تطور استناداً إلى تأثير الخارج (الاستعمار الأوروبي)، فمن جهة أصبح الفكر البرجوازي الأوروبي مثالاً مؤثراً، قوة مادية، ليس من الممكن تجاوزها، كما أصبح من غير الممكن تجاوز مسألة سعي الدول الرأسمالية الأوروبية إلى السيطرة والاستعمار، حيث كانت قد حققت تقدماً هاماً، فاحتلت العديد من المناطق، وتوسع دور شركاتها، ورأسمالها، وغدت ذات سطوة على الصعيد السياسي. وبالتالي فإذا كانت النهضة الأوروبية قد تحققت في إطار تطور داخلي، وبمعزل نسبي عن مؤثرات قهرية خارجية، فإن عصر النهضة العربي قد اصطدم بالمؤثرات الخارجية، القهرية وغير القهرية، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً من أجل توضيح الردة السلفية التي حصلت، في النصف الثاني من

---

(١) يمكن مراجعة، «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، خصوصاً الصفحات 328 438، وهي الخاصة بكتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

(٢) لقد جرى التوسع في دراسة هذا الموضوع في مكان آخر انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

القرن التاسع عشر، والتي فرضت نهوض الإيديولوجيا السلفية مدافعة عن مواقعها، وعن مواقع الدولة، و "الحضارة" التي أسستها في إطار "الجامعة العثمانية" ولاشك أنه جرى الخلط بين هذا الاتجاه والاتجاهات الأخرى سابقة الذكر. فعد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده من مفكري عصر التنوير، ومن مفكري النهضة العربية الحديثة.

إن الإيديولوجيا السلفية، التي حكمت في شكلها العامي الذي تحدثنا عنه سابقاً في مرحلة الدولة العثمانية، والتي تغلغلت في الشعب، لتشكل "وعيه"، وجدت أن شكلها القديم غدا عاجزاً عن الحفاظ على تماسك الإمبراطورية العثمانية، وعن مواجهة الغزو الاقتصادي، الثقافي، العسكري، الذي بدأت الرأسمالية الأوروبية به، وخصوصاً بعد أن أخذت الأفكار الليبرالية تنتشر، سواء تأليفاً أو من خلال الترجمة، هذه الأفكار التي كانت تنفي القسم الجوهري من بنية الإيديولوجيا السلفية هذه، وأحياناً انطلاقاً من دعائم الإسلامية، لهذا شهدنا نهوضاً بشكل جديد مكين، من أجل إعادة "الوحدة الإسلامية" المسماة "الجامعة العثمانية"، وتكريس سلطة الإيديولوجيا الإسلامية، ولقد فرض ذلك العودة إلى العقل، لكن العقل الذي أنتج الاجتهاد الديني، والفلسفة الإسلامية في مرحلة الإمبراطورية العربية، من أجل إعادة إنتاج القيم ذاتها مع أخذ "الظروف" الجديدة بعين الاعتبار.

فإذا كانت البنية الواقعية للدولة العثمانية (البنية الاقتصادية الاجتماعية البنية السياسية، الجيش..) عاجزة عن أن تحافظ على وجودها، فإن إعادة تأسيسها من جديد هو الهدف المحوري. وأول خطوة في هذا الطريق،

هي إعادة تأسيس البنية الفكرية، بالعودة إلى السلف الصالح، ليس لأخذ الشرعية فقط، بل لاستعادة المنظومة الفكرية كلها. هنا نلاحظ اختلاف الهدف عن الهدف الذي سعى من أجله الطهطاوي، الذي كان يستعيد الماضي من أجل تسهيل حركة الواقع السائرة إلى الأمام، بينما كان هدف الإيديولوجيا السلفية ممثلة برموز مثل الأفغاني ومحمد عبده، إعادة تأسيس الماضي من أجل مواجهة حركة التقدم، من أجل منع حركة التقدم من أن تسقط البنى التي غدت متخلفة.

وهو نفس الاختلاف في الهدف، الذي نلاحظه مع الكواكبي، الذي بدوره عمل على إعطاء الماضي الشرعية لحركة التقدم الواقعي.

وبالتالي لا يجوز أن نخلط بين الدعوة إلى العقل عند الأفغاني ومحمد عبده، والدعوة ذاتها عند الكواكبي، لأن الدعوة الأولى، كانت دعوة إلى "العقل الماضي"، العقل الذي تبلور في مرحلة الدولة العربية الإسلامية، والذي عبّر عن الطبقة المستغلة الحاكمة. أما الدعوة الثانية، فكانت دعوة إلى العقل الحديث، العقل الذي يستفيد من التطور التاريخي، كما تبلور في عصر النهضة الأوروبي، والذي أصبح قيمة عالمية. لهذا وجدنا الأفغاني ومحمد عبده يدعوان إلى "الجامعة الإسلامية"، أي إعادة تأسيس الإمبراطورية، التي تحكم فيها فئة من أمة أمماً أخرى، وهو الشكل الذي ساد في مرحلة من التطور البشري، وكان ضرورياً فيها. ووجدنا الكواكبي يتجاوز هذا الشكل، ويدعو إلى الشكل الحديث، ونقصد "الأمة الدولة"، وهو الشكل الذي فرضه التطور البشري في المرحلة الرأسمالية.

وربما كان البحث في المفاهيم السياسية التي دافع عنها كل من الاتجاهين، يفيد في توضيح الفرق، بين اتجاه يعيد تأسيس القديم، وآخر يسعى لتجاوز القديم ودخول الحديث، لكن نشير هنا إلى مسألة واحدة هي مسألة السلطة السياسية، حيث أكد الأفغاني ومحمد عبده على طابع السلطة كما تبلورت في الإسلام، أي على الخلافة، والشورى، ورفض الكواكبي ذلك، ودعا للحكم المدني، الحكم الدستوري. والفرق واسع بين الرأيين، لأن الأول يحافظ على شكل سياسي تبلور في مرحلة معينة من التطور الاقتصادي الاجتماعي، بينما يدعو الثاني إلى تجاوز الشكل القديم، وتأسيس الشكل المتوافق مع التطور الاقتصادي الاجتماعي.

إن الفرق في أن الاتجاه السلفي اعتبر الإيديولوجيا التي عبّرت عن مرحلة، صيغة مطلقة، بينما أكد الاتجاه الأخر نسبيتها، من حيث ارتباطها بزمان ومكان محددين، واعتبر أن مهمتها الراهنة في ذلك الوقت، هي إعطاء الشرعية لفكر حديث عبّر عن وضع جديد، ولهذا سعى هذا الاتجاه من أجل تمثل (استيعاب، هضم) الفكر الحديث، من أجل الاندراج في الحضارة الحديثة من موقع مستقل ومتقدم، بينما عمل الاتجاه السلفي من أجل أن تصبح الإمبراطورية القديمة المتداعية، قادرة على مواجهات الغرب، أن تصبح نداً للغرب، لكن من مواقع سلفية، وهو ما كان مستحيلاً، لهذا رأينا رموز هذا الاتجاه تنحدر إلى التفاهم مع الغرب، بعد التحولات التي حدثت في البنية الاقتصادية الاجتماعية، والتي جعت الفئات المستغلة في المرحلة العثمانية، هي مرتكزات التغلغل الاقتصادي الاستعماري (كبار ملاك الأرض..)،

وتعمل على أن تكيّف الإيديولوجيا السلفية، وفق مقتضيات الرأسمالية التابعة (ابتداء من محمد عبده، إلى رشيد رضا، وصولاً إلى تأسيس حركة الإخوان المسلمين..).

نخلص من ذلك إلى القول، أن الأفكار التي حاولت التعبير عن تجربة التقدم المستقل تجربة محمد علي قد غدت، بعدما هزمت التجربة، أفكاراً معلقة في الهواء، مثلت اتجاهاً تنويرياً، عمل على نشر الأفكار والقيم الليبرالية، ومفاهيم الديمقراطية والحرية والمساواة، في مجتمع تنخره المفاهيم السلفية، وتسوده "العامية"، وإذا كانت الإيديولوجيا السلفية قد استفزت فنهضت تدافع عن واقعها، فقد توسع انتشار القيم والمفاهيم الحديثة (الليبرالية، الاشتراكية، القومية...)، وأخذت تحاول التشكل في تيارات، لكنها كانت تصطدم بالأيديولوجيا السلفية الناهضة، (التي عملت على محاربة كل البنى الحديثة، البنى الطبقية والفكرية). لكن الخطوة الأهم هي تغلغل الفكر الحديث داخل المؤسسة الدينية، ونشوء تيار حديث فيها، عمل على "شرعنة" الفكر الحديث، فأكد على "سحب" الدين من الفلسفة ومن السياسة، تحرير الفلسفة والسياسة من الدين، وإطلاق حرية البحث في الأفكار الفلسفية والسياسية، واعتناق الأفكار الحديثة منها. وكانت هذه الخطوة تفتح الآفاق واسعة لانتشار الأفكار والمفاهيم والقيم الحديثة، التي أخذت تتوسع بالفعل.

لكن المشكلة أن هذه الأفكار والمفاهيم والقيم ظلت تمثل حالة تنويرية، بمعنى أنها لم تشكل بنية أيديولوجية تعبّر عن مصلحة طبقة

حديثة. هنا نلمس أزمة عصر النهضة، التي هي أزمة التطور الاقتصادي الاجتماعي أصلاً. لأن الأفكار غدت بلا أساس، أو ذات أساس واهٍ، أو ضعيف، لهذا، ليس لم تتحقق فقط، بل أخذت تتوه في بحر من التهويمات، وتغزوها الفذلكات، وأخذت تنتشر أفكار عصر النهضة الأوروبي، أحياناً كأشكال كصيغ شكلية، ككلمات وأحياناً كأحلام.

إن العجز الواقعي، ونقصد عجز التطور البرجوازي المستقل، هو الذي جعل أفكار عبد الرحمن الكواكبي تبقى أفكاراً تنويرية، وبالتالي فرض غياب التصور الإيديولوجي الحديث، المعبّر عن قيم مجتمع حديث، وجعل الأفكار تتسرب رويداً رويداً، دون أن تشكل بنية حديثة متماسكة. فظلت الإيديولوجيا السلفية قوية، رغم تهجينها كأيديولوجية سائدة، ورغم اختراقها بمفاهيم حديثة على صعيد وعي القوى الطامحة في التقدم.

الفصل الثاني

وضع الإيديولوجية التقليدية

لاشك أن البحث في عصر النهضة العربي، يعني البحث عن مسألة احتكاك العرب مع أوروبا الرأسمالية هذه حقيقة لا يمكن أن نقفز عنها، مهما كان الرأي فيها، والسبب هو أن بنية حديثة تكونت في أوروبا، غدت هي المقياس في التقدم العالمي. فالصناعة التي تقدمت في أوروبا، وأسست بنية اقتصادية اجتماعية جديدة، أصبحت قادرة على هزيمة كل البنى السابقة لها (البنية الزراعية تحديداً) سواء في أوروبا أو في العالم، وكذلك الفكر المؤسس على ضوء هذا التطور الجديد، أصبح حاجة لا مناص منها لمجتمعات تسعى إلى التقدم. في هذا الوضع شكل التوسع الأوروبي نحو الشرق مرحلة جديدة، بالنسبة للشرق ذاته، ولهذه المسألة معنيان، معنى سلبي حيث خضع الشرق للاستعمار الأوروبي، ومعنى إيجابي. حيث "اكتشف" عالماً جديداً. يمكن من خلاله تحقيق التقدم.

وإذا كان "نمط" من الإيديولوجيا، قد ساد، في المرحلة السابقة للتوسع الاستعماري الأوروبي، في الوطن العربي، فقد أوجد هذا التوسع مفاعيل جديدة، في البنية الاقتصادية الاجتماعية، وكذلك في البنية الإيديولوجية، لقد أيقظت "صدمة الغرب" جسداً "ميتاً"،

بإدخالها آليات اقتصادية جديدة، من أجل تكييف البنية الاقتصادية الاجتماعية المتخلفة القائمة، مع متطلبات الاقتصاد الرأسمالي الحديث.

حيث أدخلت، رويداً رويداً، الاقتصاد السلعي، إلى بنية كان الاقتصاد الطبيعي القائم على أساس المبادلة (بدل النقد)، هو السمة الأساسية فيها. ولقد فعلت ذلك لأنه كانت بأمس الحاجة إلى المواد الأولية الزراعية (القطن، الحرير،...)، فجهدت من أجل توسيع زراعتها، ومحولة إياها إلى سلع. في نفس الوقت الذي كانت فيه بحاجة إلى السوق المحلي من أجل استيعاب فيض السلع التي تنتجها مصانعها[1].

وإذا كانت تهدف من كل ذلك تمتين سيطرتها الاقتصادية، من أجل ضمان استمرار تلبية حاجاتها، وهذا ما دفعها إلى استعمار الوطن العربي قطعة أثر قطعة، وفي سنوات مختلفة، فقد فتحت هذه العملية آفاق تطور حديث مستقل، كما فتحت آفاق استيعاب فكر جديد، نشأ في أوروبا كانعكاس للتطور الصناعي الذي شهدته. ولقد بدأ عصر النهضة آنذاك، واتسم بالاحتكاك بين الإيديولوجيا القديمة السائدة، والفكر الحديث الوافد من أوروبا.

ففي إطار الانفتاح على أوروبا الرأسمالية، تحت وضع ضرباتها،

---

(١) حول التغلغل الاقتصادي يمكن مراجعة:

أ شارك عيسوي «التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا» دار الحداثة (بيروت) ط1، 1985.

ب ز. ي. هرشلاغ «مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط» دار الحقيقة (بيروت) 1973.

وفي إطار توسعها الاقتصادي، تغلغل الفكر الغربي الحديث، بمختلف اتجاهاته ودفعة واحدة [١] (الفكر الليبرالي القومي العلماني والفكر الاشتراكي) وأخذ يتحول إلى جزء مكون من البنية الفكرية في الوطن العربي، لكن بالتدريج، وبدرجات متفاوتة، وأولاً بالتداخل مع الفكر السائد، أي بتحول المفاهيم والأفكار التقليدية المنتشرة في الوطن العربي، إلى شكل تعبير عن المفاهيم والأفكار الحديثة (الشورى = الديمقراطية، العدل والإنصاف = الحرية...)[٢]. لهذا وجدنا الفترة الممتدة من الربع الأول للقرن التاسع عشر إلى نهايته، أي منذ بدأ محمد علي باشا إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، هي السنوات التي أخذ الفكر الليبرالي ينتشر، معبراً عن تجربة محمد علي باشا التي نزعت إلى تحقيق التقدم الرأسمالي، لكن دون أن ينحصر انتشاره في مصر فقط، بل شمل مناطق مختلفة من الوطن العربي (الطهطاوي، علي مبارك، خير الدين التونسي، بطرس البستاني،...). ثم، ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أخذ الفكر الاشتراكي في الانتشار، بمختلف تيارات الفكر الاشتراكي، وخصوصاً الاشتراكية الطوباوية (مدارس سان سيمون، وروبرت أوين..)[٣]. وكان من مثقفي هذا الفكر شبلي شميل

---

(١) نشير إلى هذه المسألة لأن الفكر في أوروبا تطور بالتتابع (الفكر الليبرالي، ثم الفكر الاشتراكي)، ولأن لهذه المسألة مفاعيل عندنا، تظهر في رؤية الإيديولوجيا السائدة آنذاك لهذا الفكر، حيث عملت على تضمين بعض المفاهيم ـ شكلاً ـ فيها، منها الاشتراكية، حيث اعتبر الأفغاني، الذي هاجم الاشتراكية الأوروبية، أن الإسلام هو الاشتراكية.

(٢) أنظر الفصل الأول.

(٣) بهذا الخصوص يمكن مراجعة: د. محمد طلعت عيسى «إتباع سان سيمون، فلسفتهم

وفرح انطون ونقولا حداد.

وفي هذه الفترة، نشط الإطلاع على مصادر الفكر الغربي الحديث، سواء من خلال الترجمة[1]، أو من خلال اللغة التركية التي كانت معروفة لدى العديد من المثقفين، أو من خلال تعلم اللغات الأوروبية.

وبالتالي كان ممكناً، لدى فئات مثقفة استيعاب هذا الفكر وتمثله، مما أدخل ثقافة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عن الثقافة السائدة. ولقد ساعد إنشاء المدارس الحديثة (الأهلية) التي تدرس العلوم الحديثة على اتساع الفئات ذات المعرفة بالفكر الحديث، كما ساعد على بناء المؤسسة التي أخذت على عاتقها إعادة إنتاج المثقف الحديث، وقيمة هذه المسألة تنبع من كون البنية التقليدية القديمة، كانت تحصر الثقافة والفكر (وكذلك "العلوم الطبيعية"، و "القانون" و...) في رجل الدين الذي كان يمثل "المثقف الشمولي"، حيث كانت المدارس الدينية (الكتاتيب) هي المعنية بإعداد المثقف، ورجل الدين، والطبيب (الذي يتعامل بالسحر)، والقاضي، والموظف في إطار مؤسسات الدولة (الزواج والطلاق، وكثير غيرها. وحيث انحصر تدريسها في الدين و "العلوم" التي تمت له بصلة (الفقه، علم الكلام، اللغة العربية..).

انحصر تعليمها بالقضايا الأولية، التي ترتبط بمسائل المعاملات

الاجتماعية وتطبيقها في مصر» الدار القومية للطباعة والنشر (القاهرة) 1957.

(١) لفهم هذه المسألة يمكن القول مثلاً أن كتاب الشرائع الذي ألفه مونسكيو قد ترجم منذ نهاية القرن الماضي، يمكن العودة إلى:

العالم العلامة الفيلسوف مونتسكيو الشهير «أصول النواميس والشرائع» جـ ١، ترجمة يوسف أصاف، طبعت بالمطبعة العمومية بمصر بشارع عبد العزيز سنة 1891.

والفرائض لهذا فإن إدخال المدارس الأهلية كان يدخل في الفكر الحديث بمختلف فروعه (الفلسفة، العلوم الطبيعية والرياضية، الحقوق، الآداب الأوروبية...)، وبالتالي فقد أصبحت المدارس الحديثة هذه، هي أداة نشر الفكر الحديث بشكل موسع بين قطاعات الشعب المختلفة.

الأيديولوجيا السائدة

من المستوى "العامي" إلى المستوى "العالم"

وإذا كانت الإيديولوجيا السائدة (وهي الإيديولوجيا المستمدة من الدين، والقائمة على الشريعة وفق ما تبلورت منذ انهيار الدولة العربية الإسلامية، واتخذت قسماتها مع الغزالي وابن تيمية، وابن القيم الجوزية، ثم مع انتشار مدارس الجبرية والقدرية والصوفية والدروشة...) أخذت على حين غفلة في البداية، خصوصاً أنها كانت إيديولوجيا "عامية" نتيجة غياب التعليم في مجالات الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، وبالتالي استطاع الفكر الليبرالي في المرحلة الأولى أن يتقدم معتمداً على تقدم واقعي أحدثته تجربة محمد علي باشا في مصر، وجرت محاولته في مناطق أخرى (مصر، تونس، بلاد الشام)، فقد دفعه التغلغل الرأسمالي الأوروبي، وانتشار الفكر الحديث، إلى أن تنهض من جديد كأيديولوجيا "عالمية"، تعتمد العقل أساساً لها، وتتكئ على المنطق والفلسفة، بعدما كان الإمام أبو حامد الغزالي قد سلبها العقل، وشتت شمل الفلسفة، لأنها تقود إلى الشك[1]، لقد نهضت مجلجلة مع جمال الدين الأفغاني، تدافع عن مواقعها التي شعرت أن فكراً بدأ يزاحمها، وبعدما شعرت

(١) أنظر، أبو حامد الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» منشورات دار الحكمة (دمشق بيروت) 1986 (ص100) و (ص111).

أن مستواها "العامي" عاجز عن أن يرد السيل الدافق، كما أنه يكرس بنية متخلفة، ليس من الممكن الدفاع عنها أمام الزحف الاستعماري الأوروبي، ولهذا قام الأفغاني يدعو إلى إعادة تأسيس مجد درس.

إذن يمكن القول أن مستوى "عالمياً" من هذه الإيديولوجيا أخذ في التبلور، كرد على ثلاثة مسائل، يمكن إجمالها في:

١ الغزو الاستعماري، بأشكاله الثلاثة، الاقتصادية والسياسية والعسكرية، الذي كان لامس الأساس الطبقي الذي تتكئ عليه تلك الإيديولوجيا، حينما أخذ يهز البنية الإقطاعية القديمة، كما أخذ يسيطر على بعض المناطق في صيغة احتلال عسكري، وكذلك في شكل ضغط على السلطة العثمانية.

٢ الفكر الحديث، بتعبيراته المختلفة، الليبرالية، القومية، العلمانية (الدهرية حسب جمال الدين الأفغاني) والاشتراكية. هذا الفكر الذي أصبح، كما أوضحنا، جزءاً مكوناً من البنية الفكرية، والذي أصبح، ذا تأثير وجلبة.

٣ الشكل "العامي" للأيديولوجيا الإسلامية، كما تبلور في إطار السلطنة العثمانية، الذي كان يؤكد على الأخرة دون الدنيا، وعلى نبذ الفلسفة والعلم والسياسة، كما تضمن القدرية والجبرية.

لقد سعت هذه الإيديولوجية لأن تتجاوز ذاتها أولاً، لكي تكون قادرة على الرد، على التحديات الجديدة[1]، لهذا انتقلت من صيغتها

---

(١) هذه هي الحالة منذ سبعينات القرن الماضي تحديداً، حيث كانت أوروبا الرأسمالية غولاً، لكنه مبهم، ولقد فرض التطور التالي، تركيز الهجوم على الخط الثاني فقط (الفكر الحديث)، لكن مع عودة إلى «الحرب» على كل الخطوط في بعض المراحل،

التي كانت سائدة، أي من صيغتها "العامية"، إلى صيغة فلسفية، إلى صيغة ثقافية راقية، من أجل أن تتصدى للاستعمار الأوروبي (دعوت جمال الدين الأفغاني) وللفكر الحديث (الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا)، ومن أجل إعادة توحيد المسلمين، أو إيجاد الصيغ التي تسمح بتحقيق التضامن فيما بينهم من أجل الحفاظ على أوطانهم في وجه الغزو الأوروبي[١]. ولهذا وجدنا الأفغاني ومحمد عبده يزيلان التحريم عن الفلسفة، ويعملان على الإطلاع عليها وتدريسها، ويهاجمان من يعمل على محاربتها[٢]، وبالتالي على فتح باب الاجتهاد الديني من جديد.

لكن، لماذا نعتبر هؤلاء ممثلين للأيديولوجيا السائدة، رغم أنهم معتبرون من مفكري عصر النهضة؟.

لاشك أن هؤلاء عرفوا بأنهم من مفكري عصر النهضة، رغم اختلاف التقييم من كاتب إلى آخر، حيث يخرج البعض محمد عبده، ويعلي من قيمة الأفغاني[٣]، ويفعل آخرون العكس فيزيدوا من قيمة

وهذا هو الاستثناء.

(١)) حول دعوة الأفغاني للوحدة الإسلامية، يمكن مراجعة: محمد باشا المخزومي «خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني» دار الحقيقة (بيروت) ط1، 1980 (ص268) و (ص270 271).

(٢) نفس المصدر ص165. وكذلك مقدمة محمد عبدة في: السيد جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» دون دار نشر ودون تاريخ (ص3).

(٣) أن د. عبدالله العروي يميل إلى اعتبار الأفغاني منبع كل تيارات الفكر الحديث، والذي تحدث مذاك عما سيعالجه الفكر العربي بعد ذلك. عبدالله العروي «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» دار الحقيقة (بيروت) ط3 تشرين الثاني 1979. (ص40 41).

محمد عبده[1]، لكن ما الذي يحدد هذه المسألة؟ هل هو استخدام ألفاظ حديثة؟ أم هو جوهر المنظومة الإيديولوجية التي طرحها هؤلاء؟ ولهذا اعتبروا ممن عمل على "عصرنة الإسلام"، أي "برجزته"[2]، ولقد اعتبر د. أحمد نسيم برقاوي، جمال الدين الأفغاني مصلحا دينياً كلوثر[3]، وهو "ذو نزوع برجوازي بشكل عام" لأنه، مدافع عن الديمقراطية والعقلانية والعلم والدين المصلح[4]، كما كان "أحد أكثر المتحمسين لليبرالية الغربية البرجوازية"[5]. ولاشك أن هؤلاء تكلموا عن العلم وعن الديمقراطية، وعن العقلانية، لكن بأي معنى؟ وفي إطار أية منظومة إيديولوجية؟ يبدو أن منطقاً شكلياً يدفع لكي تؤخذ الكلمات، بصفتها كلمات، من أجل أن تحدد على ضوئها المنظومة الإيديولوجية التي تستخدم فيها، وهذا المنطق هو الذي يفرض الحديث بطريقة جازمة، فلا شك أن الدفاع عن العلم ولو كان دفاعاً منطقياً من أساس ديني لحظة إيجابية في تطور الوعي الديني إلى إصلاح ديني.

ومهما حاول المصلح الديني إقناعنا بأنه يصدر عن قيم الدين ذاتها،

---

(١) وهناك من يضخم من دور محمد عبده. أنظر: د. عبد العظيم رمضان «الفكر الثوري في مصر، قبل ثورة 23 يوليو» مكتبة مدبولي، 1981 (ص31). وربما كان د. أحمد نسيم برقاوي يميل إلى ذلك، لأنه يعتبر فكر محمد عبده برجوازياً واضحاً، بينما يشوب فكر الأفغاني بعض التعقيد، أنظر د. أحمد نسيم برقاوي «محاولة في قراءة عصر النهضة» دار الرواد (بيروت) ط1، 1988 (ص41).

(٢) أنظر: د. أحمد نسيم برقاوي «محاولة في قراءة عصر النهضة» مصدر سبق ذكره (ص61).

(٣) د. أحمد نسيم برقاوي «محاولة...» مصدر سبق ذكره (ص31).

(٤) نفس المصدر (ص41).

(٥) نفس المصدر (ص٥٦).

فإنه لن ينجب تصديقاً. فالدفاع عن العلم، أو إقامة توافق بينه وبين الدين نزوع يفرضه واقع قاسٍ يتطلب تغيير في النظرة إلى هذه المسألة.

وما اللبوس الديني إلا قشرة خارجية فرضت نفسها على مثقف لا يستطيع أن يتحرر من انتمائه الديني كهوية ذات دلالة قومية. هوية تحتفظ بالتمايز تجاه الغرب كعدو قومي، أي عدو للإسلام وللعرب بآن واحدة" (علامة التشديد مني س)، ولا يمكن فهم عملية التوفيق هذه بين العلم والدين، سوى أنها تراجع من الدين أمام العلم[1].

إن أهمية تحديد الإطار الذي نهضت فيه الإيديولوجيا هذه، هو كونها كانت معنية بتحديد موقف من كل المسائل الفكرية التي جاء بها الفكر البرجوازي الحديث، وبالتالي فهي لم تكن تسعى من أجل إعادة تأسيس ذاتها في صيغة "عالمية" فقط، بل كانت معنية بالرد على كل هذه الأفكار، من خلال تشديد الهجوم ضدها[2]، في نفس الوقت الذي يجري إفراغها من محتواها ومماثلتها بالمفاهيم الإسلامية. ولاشك في أن المماثلة التي أجراها الأفغاني لمفهوم الاشتراكية توضح هذه الإشكالية، فهو يقول أن ".. الاشتراكية الغربية ما أحدثها، وأوجدها إلا حاسة الانتقام من جور الحكام، والأحكام وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم، وادخروا كنوزهم في الخزائن، واستعملوا ثروتهم في السفه، وبذلوها في السرف، والتبذير، والترف على

(١) نفس المصدر (ص٥٤).
(٢) أنظر: جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» مصدر سبق ذكره (ص٤٣) وكذلك محمد باشا المخزومي «خاطرات..» مصدر سبق ذكره (ص٢٩٩ ٣٠٠).

مرأى من منتجها، والفاعل العامل في استخراجها من بطون الأرض، ومن ترابها و الخ...) (التشديد مني س)، إذن لقد "أفرط الغربيون (الأغنياء) بنبذ حقوق العمال، والفقراء وراء ظهورهم، فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة، وغاصبي حقوق الأمة بالمناصب ومسببات الحياة فلا قاعدة دينية يرجع إليها، ولا سلطان وازع يعمل بقهر لصالح الجموع، لذلك أصبح أمرهم في الاشتراكية (فوضى) ولسوف ينعكس أمرها"[1]. فالمشكلة إذن أخلاقية، تكمن في الاكتناز والسفه والسرف والتبذير من جهة، وفي الإفراط في نبذ حقوق العمال من جهة أخرى.

أما "الاشتراكية في الإسلام"، فلها أركانها منها "فرض الزكاة في المال والركاز والأنعام الخ"، و "غنائم الحروب"، والحث على بذل الصدقات والإحسان..."[2]، والقائمة على أساس "أن الثروة كانت ولا تزال موجودة في الأفراد ولكن حسن استعمالها، وجعل نصيب للآخرين فيها يجعل الاشتراكية أمراً مقبولاً، وصفة ممدوحة" إذ لا أنانية ولا إثرة، ولا استطالة على الفقير"[3]. بمعنى أن الاشتراكية، هي ليست اشتراكية الغرب، بل هي الإسلام ذاته، أنها النظام الاقتصادي الإسلامي الذي جاء مع القرآن، وطبق في مرحلة الدولة العربية الإسلامية. هنا يتوضح إفراغ المفهوم من محتواه، ومن ثم إلباسه المحتوى القديم، ولقد تعامل الأفغاني مع مسائل الديمقراطية والعلم بنفس الطريقة، فهو ضد العلم الحديث الذي نشأ في أوروبا، لأنه يذهب "بالأمة الإسلامية" إلى الفناء

---

(١) «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص178 179).

(٢) نفس المصدر ص 182 وص 182 و 189.

(٣) نفس المصدر ص 180

والاضمحلال، ويسميه "هذا الخبل الجديد"[١].

ولابد أن نشير إلى أن رفاعة الطهطاوي أخذ بمبدأ المماثلة[٢]، لكن الفرق واسع بين المحاولتين، حيث عمل الطهطاوي على إلباس المفاهيم الحديثة شكلاً قديماً، مع الحفاظ على معناها الحديث، أي أنه استخدم ألفاظاً قديمة للدلالة على مفاهيم حديثة[٣]، بينما عمل الأفغاني عكس ذلك، حيث أبقى المفاهيم الحديثة، شكلاً، وألبسها جوهراً قديماً، أي أنه استخدم ألفاظاً حديثة للدلالة على مفاهيم قديمة.

فالديمقراطية الحديثة حسب الأفغاني هي الشورى كما كانت تمارس في إطار الدولة العربية الإسلامية، والاشتراكية هي نظام الفيء.

بينما الشورى حسب الطهطاوي هي النظام الديمقراطي الحديث، والعدل والإنصاف هما الحرية الحديثة. ولاشك في أن الفرق واضح في التطبيق، حيث يسعى الأفغاني من أجل العودة إلى نظام الشورى القديم، وإلى النظام الاقتصادي الإسلامي، بينما سعى الطهطاوي من أجل إنشاء مؤسسات حديثة، هي في جوهرها مؤسسات النظام البرجوازي الحديث.

إن تغلغل الفكر الأوروبي الحديث بمختلف اتجاهاته، قد فرض على الإيديولوجيا القديمة أن تقاومه، فاتبعت شكلين، الأول: تمثل في

---

(١) نفس المصدر (ص306 307).

(٢) رئيف خوري «الفكر العربي الحديث» دار المكشوف (بيروت) ط2 آذار 1973. (ص92) و (ص115).

(٣) أنظر: سلامة كيلة «قيمة عصر النهضة» مصدر سبق ذكره (ص64 65).

الهجوم على كل الأفكار الحديثة، وعلى كل المؤسسات التي تسهم أو يمكن أن تسهم في نشرها (الصحف، المدارس الحديثة، المثقفون)[١]، فالمدينة الحديثة تأتي بالحروب، وبالتالي "فالرقي والعلم، والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة أن هو إلا جهل محض، وهمجية صرفة، وغاية التوحش"، لذا فإنسان اليوم أحط من إنسان الجاهلية[٢]. والثاني: استخدام المفاهيم (ويمكن أن نقول التعبيرات) الحديثة بإعطائها معنىً قديماً وبالتالي سلبها معناها الحقيقي. (وهذا ما أشرنا إليه سابقاً). وبالتالي فإن ورود تعبيرات حديثة في إيديولوجية هؤلاء، لا تشير إلى اعتناق مفاهيم حديثة، بل يشير إلى انتشار الفكر الحديث كأن يفرض المعركة معها، خصوصاً "وإن كثيراً من العامة فتنوا بآرائهم مثقفون يدعون إلى نبذ الأديان، والذين أسماهم الأفغاني الدهريين وخدعوا عن عقائدهم"[٣].

إذن، نعود إلى التساؤل ذاته: لماذا نعتبر هؤلاء ممثلين للأيديولوجيا السائدة؟ يمكن أن نجيب، لأنهم طرحوا جوهر مواقفها، وتبنوا نفس المنظومة الإيديولوجية، بمفاهيمها الفلسفية والاقتصادية والسياسية.

هنا نحن أمام مسألة جديدة، حيث أن إيديولوجيا محددة سادت في مرحلة من تاريخ تطور الوطن العربي، وأنهضت الفكر والثقافة، وأسست حضارة، كانت مركز التطور العالمي. لكن انهياراً طال كل المجتمع، فطالها أيضاً، لذا ذهب بريقها، وتحولت إلى صيغة "عامية"

(١) «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص299 300) و (ص304 305).
(٢) نفس المصدر (ص139 140).
(٣) الأفغاني «الرد على الدهريين» مصدر سبق ذكره ص2 من النص.

(غير عالمة)، لكنها حافظت على جوهر ثوابتها. ولقد نهضت من جديد لكي تعيد تشكيل بنياتها العالمة، لهذا تعود ليس إلى السلف الصالح كممارسة دينية (كعبادة)، بل إلى الإيديولوجيا الدينية كما تبلورت في إطار الدولة العربية الإسلامية. وبالتالي فقد عمل هؤلاء على إعادة المجد السابق، من خلال العودة إلى "القمة" التي وصلها في الماضي، وهم بذلك يعملون على إلغاء التدهور الذي حدث منذ انهيار الدولة العربية، حيث أن التقهقر الذي يعيشه المسلمون "ليس من حقيقة دين الإسلام.... بل من جهل المسلمين حقيقة الدين"[١]، ونتيجة طرح أصول الدين ونبذها، و "حدوث بدع ليست منها في شيء"[٢].

وبالتالي فهم يعيدون النظام (المعرفي) القروسطي، ويعملون انطلاقاً من ذلك، على لاجتهاد في تفسير القرآن، من أجل استنباط ما يوافق حال المسلمين.

ونحن لا نلمس هنا الجانب الفلسفي المحض، بل نشدد على التوجه الإيديولوجي للفلسفة. أي أننا نشدد على مغزى الأفكار المطروحة، بغض النظر عن قيمتها الفلسفية، فلاشك في أن مفكرين مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده... الخ، مثلوا تقدماً على صعيد الفكر، وانتقالاً من "الوعي العامي" إلى "الوعي الفلسفي". لهذا حاربوا كل البدع والخرافات، وكل الاتجاهات التي تلغي العقل وتكرس الحدس[٣] لكن

(١) «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص204).

(٢) نفس المصدر ص310، وانظر: ديوان النهضة «الإمام محمد عبده» دار العلم للملايين (بيروت) ط1 حزيران 1983 (ص58 72).

(٣) الخاطرات ص327، و «الإمام محمد عبده» المصدر السابق (ص60).

من الضروري التساؤل: ما قيمة هذا "الوعي الفلسفي" في سياق التطور العالمي؟ أنه، ولاشك، تقدم عن حالة كانت قائمة آنئذ، اتسمت بغياب الوعي الفلسفي، وقامت على أساس التمسك بالجزئيات (علم الكلام، اللغة، الفقه، العبادات...)، لكن يحق لنا التساؤل عن طبيعة الفلسفة التي اعتنقها هؤلاء؟ بمعنى يحق لنا التساؤل عن طبيعة العقل الذي فكر به هؤلاء؟ أي أننا نتساءل عن المنطق (بالمعنى الفلسفي)[1] الذي اتبعه هؤلاء،من أجل إعادة تأسيس المفاهيم؟.

والذي يفرض طرح هذا التساؤل هو تبيان أن المسألة لا تقف عند حد استعارة مفهوم، أو ذكر تعبير، بل أنها مسألة بنية إيديولوجية لها نظامها، وآلية إعادة إنتاجها. وحيث اعتمد التقدم الحديث تحقيق تجاوز للمنطق القديم (المنطق الأوسطي)، يسمح بإنتاج مفاهيم تطابق التطور البرجوازي الحديث، فقد أصبح التمسك بالمنطق القديم مجال إعادة إنتاج المفاهيم القديمة ذاتها.

إن البداية التي بدأ منها هؤلاء، هي وضع حد فاصل بين الفكر الحديث، وبين الفكر القديم، رغم إطلاعهم على الفكر الحديث، ولهذا أصبح الفكر القديم هو زادهم (علم الكلام، الفلسفة). لقد عادوا إلى المعتزلة، (وإلى الإسماعيلية وإخوان الصفا في حدود معينة)، كما عادوا إلى الفلاسفة (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، والغزالي)[2].

---

(١) نقصد هنا بالضبط، ما أصبح يسمى «النظام الابستمي»، أو المنهج، أي طريقة العقل في التفكير، الآليات التي يتبعها العقل في إنتاجه المفاهيم والأفكار والتصورات.

(٢) لاشك أن العودة إلى كل هؤلاء، لم تكن في مستوى واحد، بل اختلفت من فيلسوف إلى آخر.

وبالتالي فقد عادوا إلى المنطق القديم (منطق أرسطو الذي أصبح آلة التفكير العربي)، الذي أصبح آلة تفكيرهم. وإذا أضفنا إلى ذلك، أن القرآن ظل المرجع، فقد أصبح يعني الاجتهاد، الاستنباط، وفق هذا المنطق، بما يناسب حال المسلمين، لكنه كان يعيد تأسيس نفس المفاهيم القديمة، مكيفة مع وضع مستجد، كما كان يفعل الفقهاء في كل عصر.

لذا، لابد أن نشير إلى أنه في هذا الإطار فقط، تأخذ مسميات مثل العقل، الفكر، العلم، الدين، الفلسفة... الخ، معناها المحدد. إن معانيها محددة في إطار البنية الإيديولوجية كلها، وبالتالي فكلمة العلم حينما يستخدمها الأفغاني أو محمد عبده، لا تعني المعنى الحديث للعلم، لا تعني العلم الحديث[1]، إن المنطق الشكلي وحده هو الذي يماثل بين معناها في إطار بنية الإيديولوجيا القديمة، ومعناها الحديث.

إذن، لقد جرت العودة إلى منطق أرسطو "عقل أرسطو". لكن جرت هذه العودة في عصر، أسقط هذا العقل، وأخذ يؤسس لـ "عقل" جديد، عقل يواكب التطور العلمي (والتطور الصناعي)[2].

وبالتالي فإن ما قام به هؤلاء المفكرون، ليس تكييف الإسلام مع

---

(١) والعلم يعني عند الأفغاني علم الدين تحديداً، انظر: «الخاطرات» (ص142) و (211).

(٢) حول تطور المنطق يمكن مراجعة:

أ الكسندر ماكوفلسكي «علم المنطق» دار الفارابي (بيروت) ط1، 1987.

ب روبير بلانشي «المنطق وتاريخه من ارسطو حتى راسل» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت) دون طبعة ودون تاريخ.

العصر الرأسمالي حسبما تحدث كثير من الكتاب بل تأسيسه على الضد منه. هنا لابد من توضيح خشية الالتباس، حيث أنن نقصد بالعصر الرأسمالي، ليس العلاقات الرأسمالية، بل التطور الصناعي الذي كان أساس كل التطور الحديث. وتنبع قيمة هذا التوضيح، من أن الإيديولوجيا القديمة هذه، التي عبّر عنها هؤلاء المفكرون في مرحلة، سوف تقبل العلاقات الرأسمالية، لكنها سوف تبقى معادية للصناعة، وللفكر الحديث، أي أنها سوف تقبل بالقسم الأكثر طفيلية في العلاقات الرأسمالية. لقد عملوا من أجل إعادة تأسيس الدولة الإسلامية، من خلال إعادة تأسيس الإيديولوجيا القديمة، مع رفض تام للاستفادة من التطور الحديث، سوى في بعض الجوانب "التقنية"، حيث انطلقت مسألة إعادة التأسيس هذه وكما أشرنا سابقاً من مواجهة لكل البنية الحديثة التي جاء بها التطور الصناعي الأوروبي.

لقد أدت العودة إلى المنطق القديم، إلى تأسيس المنظومة الإيديولوجية القديمة، من ناحية إطارها العام، لكن مع تحوير يناسب الواقع الجديد، وكان هم هؤلاء توحيد الدين، بإزالة الفروق بين الملل، والنظر إلى الإيديولوجيا الإسلامية، ليس باعتبارها مجموع إيديولوجيات متصارعة، بل باعتبارها إيديولوجيا موحدة واحدة، أي أنهم اسقطوا الفروق بين الفرق الدينية المختلفة (سنة شيعة معتزلة خوارج، إسماعيليين...) التي هي بالأصل جزئية، رغم أنها قادت في فترات سابقة إلى الحروب. وكان ذلك ضرورياً بعدما جرت العودة إلى الإيديولوجيا القديمة باعتبارها فلسفة.

إعادة إنتاج الأيديولوجيا القديمة:

يقول الإمام محمد عبده عن الأفغاني "أما مقصده السياسي فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه وللدين الحنيفي مجده، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار المشرقية وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية"(١).

سلطة الدين

ولعل في هذه الفقرة ملخص مشروع، حيث أن الهدف الأساسي هو إنهاض الدولة الإسلامية، على أساس الدين الحنيف. هنا تكون الشريعة (أو يكون الدين) هو أساس الملك "إذ لا ريبة في أن الدين مطلقاً هو سلك النظام الاجتماعي ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة"(٢). وحيث أن الدين هو "قوام الأمم وبه فلاحها"(٣).

ويقول "فالقرآن وتعاليمه، ودين الإسلام ومن دان به، والسيرة المحمدية ومن عمل واقتدى بها من الأصحاب لو أمكن للناس أن يعملوا بها، لتوفرت لديهم السعادة وأنواع الخير، ولخف عنهم كثير من الويل والشر"(٤). لقد كانت هذه المسائل مفتاح تفسير الانحطاط الذي

---

(١) انظر رأي محمد عبده في مقدمة كتاب الأفغاني «الرد على الدهريين» مصدر سبق ذكره (ص15 16 من المقدمة).

(٢) نفس المصدر (ص5) من المقدمة.

(٣) نفس المصدر (ص6).

(٤) «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص١٤٩).

كان يعيشه المسلمون آنذاك، أن سبب السقوط إذن، هو إهمال ما كان سبباً في النهوض السابق، وهو "ترك حكمة الدين"[(١)].

إذن يكمن الحل في "العودة إلى الدين". فقد حدث الخلل نتيجة، طرح أصول الإسلام "ونبذها ظهرياً وحدوث بدع ليست منها في شيء" وعلاجها الناجع "إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته"[(٢)]. أنها دعوة من أجل تأسيس دولة دينية، تقوم على القرآن والشريعة، ويحكمها حاكم يلتزم القرآن والشريعة، أي أن الإسلام هو قانونها الأساسي، حيث أن "الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق فقط، وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى بل كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كليها وجزئيها، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروع، وإقامة الحدود، وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها ولن ينالها بوراثة، ولا امتياز في جنس، أو قبيلة، أو قوة بدنية، أو ثروة مالية وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة، والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة. فيكون الوازع عند المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميز بين جنس وجنس..."، أما الحاكم فما "رفعه إلى منصة الحكم إلا خضوعه للشرع،

---

(١) نفس المصدر (ص٢٣٩) وكذلك جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» ج٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط١، ١٩٨١ (ص٣٨).

(٢) «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص٣١٠).

وعنايته بالمحافظة عليه"[١].

وبالتالي فإن سبب الانحلال الذي يشهده المسلمون هو تفكك العلماء، وتفكك الملوك والسلاطين، وانفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة[٢]، فـ "انحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك"[٣].

وإذا كان محمد عبد، قد حاول نفي مسألة وجود سلطة دينية في الإسلام[٤]، فإنه يؤكدها في نفس الوقت. يقول "فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه"، ثم يكمل "لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً" ويقول "فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق. وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلابد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة"[٥]. هنا يبدو احتجاج الإمام محمد عبده على فرح انطون شكلياً، لأنه لا ينفي دينية السلطان، بل يؤكدها، لأنه حتى في أوروبا، لم يعتبر الحاكم إلهاً، بل خليفة الله في الأرض، وصيغة الإمام تؤكد هذه المسألة، لأن الخليفة يطبق الشريعة، التي لم تكن في الإسلام وضعية،

(١) نفس المصدر (ص ٣٨٣ ٣٤٨).

(٢) جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» ج٢ مصدر سبق ذكره (ص٦٤)، وكذلك «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص٢٩٦). وتعني الرتبة العلمية حسب الأفغاني «التفقه في الدين والإجهاد في أصوله وفروعه» (ص٢٩٦).

(٣) «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص٢٩٦).

(٤) الإمام الشيخ محمد عبده «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» دار الحداثة (بيروت) ط٢، ١٩٨٣ (ص٧٩ ٨٧).

(٥) نفس المصدر (ص٨٢).

بل كانت نصوصاً مقدسة. والحاكم هو حاكم مدني، حسب الإمام[1]، لكنه يطبق السنن الإلهية، وإلا وجبت إزاحته. إنها سلطة الإيديولوجيا الدينية، أما الإنسان (والحاكم) فمنفذ لها، وإلا اتهم بالزندقة، والخروج على إجماع الأمة، و... الخ. فلا سبيل لنهضة الأمة سوى على الدين، حسب ما يقول الإمام[2].

الجامعة الإسلامية:

يستتبع هذا الموقف، موقفاً آخر، يقوم على أساس الدعوة لإعادة تأسيس الإمبراطورية الإسلامية.

إن هدف الأفغاني الجوهري هو "جمع دول الشرق تحت راية الخلافة العظمى والسلطنة الكبرى"[3]، إنها دعوة من أجل الوحدة الإسلامية[4]، ومن أجل الرابطة الدينية[5]. ولهذا أسمي هذا التيار بتيار الجامعة الإسلامية، التيار الذي دعا إلى إعادة توحيد المسلمين في إطار السلطنة العثمانية، على الضد من النزعات القومية الحديثة التي أخذت في الانتشار في الشرق. وإذا كان اللاحم القومي هو المعبّر عن دخول العصر الحديث، أو الدخول في العصر الرأسمالي، (لأن تأسيس الدولة

---

(1) نفس المصدر (ص84).

(2) د. محمد عمارة «الإمام محمد عبده. مجدد الإسلام» المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط1، 1981 (ص52).

(3) الأفغاني «الأعمال الكاملة» مصدر سبق ذكره (ص18).

(4) نفس المصدر (ص28) و (ص33). وكذلك «الخاطرات» (ص268) و (ص270) و (ص271).

(5) الأفغاني «الأعمال الكاملة» مصدر سبق ذكره (45) و «الخاطرات» مصدر سبق ذكره (ص363).

القومية هو من صنع البرجوازية بجدارة) فقد حارب ممثلو هذا التيار الدعوات القومية، ووصموا أصحابها بـ "المتفرنجين"[١].

يعتبر الأفغاني أفكاراً مثل أفكار محبة الوطن، أفكاراً ساقطة[٢]، لأن أساس الجامعة، هي الدين واللسان والتاريخ[٣]، ويقول أنه لا تتكون الدول ولا تسيطر إلا بقوتين الأولى "قوة الجنسي التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم، ويكون فيه النفرة والعصبية والانتصار لجنسه" والثانية: "قوة الدين، الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة، وطلب الغلب بتلك القوة لمن خالفهم فيها"[٤]، و "إن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم"[٥]، لهذا فالمسلمون "لا يعتّدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين"[٦].

إذن، يؤسس هؤلاء لسلطة الدين في حدود وجود الملة الإسلامية (أو الأمة الإسلامية حسب ما ترد في تعبيرات هؤلاء)، وفي إطار جملة المفاهيم السالفة ما دام القرآن وما دامت الشريعة هما أساس هذه السلطة (النظام الاقتصادي الإسلامي، كما أشرنا سابقاً، طبيعة العلاقة

---

(١) «الخاطرات» ص ٣٤٣، وص ٣٥٤ و ص٣٥٥، وص ٣٤٦. كذلك، رشيد رضا «مختارات سياسية من مجلة المنار ـ» دار الطليعة (بيروت) ط١ كانون الثاني ١٩٨٠. (ص ٧٠).
(٢) «الخاطرات» (ص ٣٦١).
(٣) نفس المصدر ص ٢١١ و ص٢١٣ و ص٢١٥.
(٤) نفس المصدر (ص٢٣٧).
(٥) نفس المصدر (ص٣٦١). وكذلك «الأعمال الكاملة» (ص٢٦) و (ص٣٥).
(٦) «الخاطرات» (ص٣٨٥).

بين الحاكم والرعية...)

أليس كل ذلك إعادة إنتاج للأيديولوجيا القديمة؟

وبالتالي يمكن تلخيص موقف تيار الجامعة الإسلامية، بالسعي من أجل إعادة تأسيس الجامعة الإسلامية على أساس الدين، وفق فهم أرقى للدين والشريعة يتجاوز "العامي" الذي كان سائداً وهنا لابد من ملاحظة أن كل الدعوة إلى العقل والعلم والفلسفة جاءت كرد على هذا الفهم "العامي" أولاً، ومن خلال إجراء إصلاح يتمثل في (١) مساواة العرب والترك، (٢) نشر اللغة العربية كلغة رسمية (٣) ومن الدعوة أحياناً إلى قيادة العرب للإمبراطورية. في نفس الوقت الذي دعوا فيه إلى الاستفادة من تطور العلم (العلوم الطبيعية تحديداً) الذي تحقق في الغرب، وضمن الحدود التي لا تضرب بالأيديولوجيا السائدة.

أنه الحلم الذي سوف نراه ينهض بين الفينة والأخرى، ونقصد حلم إعادة تأسيس "دولة الإسلام".

الشرق الغرب والاستعمار

ناقشنا سابقاً جوهر البنية الإيديولوجية التي ناضل من أجلها تيار الجامعة الإسلامية، لكن لابد من أن نشير إلى أن الشرق خلال الفترة التي نهض فيها الأفغاني يعلي صوت الإسلام، كان يتعرض للغزو الخارجي، وهو ما اعتبرناه أحد ثلاث مسائل دفعت إلى تبلور هذا التيار. لقد زحف الاستعمار الأوروبي، نحو الشرق، منذ قرن تقريباً، وإذا كان محمد علي باشا حاول الإفلات من الاستعمار، وسعى من

أجل توحيد الشرق وتقدمه، فقد هزم، واتسعت المناطق المحتلة بعد ذلك. لكن الغزو كان أيضاً غزواً اقتصادياً، حيث توسع تغلغل رؤوس الأموال الأوروبية المستثمرة في الوطن العربي، ولعب دوراً مهماً في إعادة تكوين البنية الاقتصادية الاجتماعية، حيث بدا أنه يهدم البنية القائمة، يزيل الإقطاع السائد، من أجل إدخال الرأسمالية، وهذا ما أشعر الطبقة السائدة أن خطراً يداهمها.

لهذا كان الموقف من الاستعمار بارزاً في كتابات هذا التيار، ولكن لابد من ملاحظة ثلاث لحظات رد فيها ممثلو هذا التيار، وفي فترات متعاقبة على الاستعمار، وهو رد كان أجش مجلجلاً ضد الاستعمار مع الأفغاني، وتهادني سلبي لدى محمد عبده (وإلى حد معين مع رشيد رضا) ثم متحالفاً معه لدى بعض الحركات الدينية التي نشأت نهاية العشرينات (الإخوان المسلمون). وهذا ملاحظ في الأولويات التي يحددها كل من هؤلاء، والخطر الرئيسي الذي يحدده.

لقد نهض جمال الدين الأفغاني يعلي الصوت ضد الاستعمار، واعتبر أن التصدي للاستعمار الأوروبي، يفترض امتلاك القوة والعلم (العم بحقيقة الدين كما يوضح هو نفسه)، ولهذا صاغ تصوره، إعادة تأسيس الإيديولوجيا الإسلامية، بما يسمح على ضوئها إعادة تأسيس الدولة الإسلامية، بما يؤدي إلى إعلاء شأن الإسلام، وإعادة المجد السالف.

وهو هنا يلبس الصراع طابعاً دينياً، حيث يقول أن جوهر المسألة الشرقية، هو "العراك الغربي الشرقي، بدرع من الدين"، ويعود

للحروب الصليبية كشاهد، ويتحدث عن الضغينة الدينية[1]، وإن كان عاد في الفترة الأخيرة من حياته، إلى التخفيف من غلواء النص، فاعتبر أن الشكل الديني للصراع، ليس الشكل الوحيد له[2]. أنه يدعو إلى النهوض نهضة الرجل الواحد ضد الاستعمار، وشعاره الشرق للشرقيين[3]. ويدعو إلى مواجهة الغرب بيقظة وانتباه عمومي تحت راية الخليفة الأعظم[4]. ولكأن كتابات الأفغاني كتبت من أجل هذا الغرض.

في اللحظة الثانية وكانت متجاورة مع اللحظة الأولى طرح الإمام محمد عبده تكتيكاً آخر، لقد اعتبر أن إعادة تجديد الإيديولوجيا هو الهدف الأساسي، لأنه إذا لم يع المسلمون دينهم فلا فائدة من النضال ضد الاستعمار، وبالتالي لم يعتبر النضال ضد الاستعمار هدفاً، ولا اعتبر أن العمل السياسي ضروري، بل أنه اعتبر أن تجديد الإيديولوجيا لا يتحقق إلا بتجديد المؤسسات الدينية (أي إصلاح الجهاز الإيديولوجي، بإصلاح المدارس والمعاهد الدينية). ومن هذا المنطلق تحالف مع اللورد كرومر حاكم مصر البريطاني[5]، وشدد الهجوم ضد الفكر الحديث كله،

---

(١) الأفغاني «الأعمال الكاملة» مصدر سبق ذكره (ص٩).

(٢) «الخاطرات» (ص ٢١٠).

(٣) الأفغاني «الأعمال الكاملة» مصدر سبق ذكره (ص١٨).

(٤) نفس المصدر (ص٢٢).

(٥) رشيد رضا «مختارات سياسية» مصدر سبق ذكره (ص١٧) و (ص٧٤) و (ص٨٩ ـ ٩٠) كذلك، أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» دار الكتاب العربي (بيروت) دون طبعة، ودون تاريخ (ص١٠٧) و (ص١٠٨).

وطالب بريطانيا أن تساعده في ذلك[١]، وخاض معركة ضد الحركة الوطنية المصرية (مصطفى كامل ومحمد فريد) انطلاقاً من عدم أولوية النضال ضد بريطانيا[٢]، كما رأى.

وفي اللحظة الثالثة، أصبحت المعركة الأساسية هي المعركة مع الاتجاهات الحديثة، أي مع الفكر الليبرالي والقومي والاشتراكي، (رشيد رضا)، لكن تطور الموقف أكثر إلى حد التحالف التام مع الاستعمار، مع حركة الإخوان المسلمين المتأسسة سنة ١٩٢٨، ضد حركة التقدم.

إذن، لقد تحول الموقف من الاستعمار، من العداء التام إلى الارتباط. وإذا كنا نريد تفسير هذا التحول، في موقف ممثلي تيار الجامعة الإسلامية (لكن مع ملاحظة ثبات الأهداف الأساسية، أي الحكم الإسلامي والجامعة الإسلامية...) نقول أن هذه الإيديولوجيا كمعبرة عن الطبقة السائدة آنئذ، والممثلة لكبار ملاك الأرض (الإقطاع) والتجار المرتبطين بهم، أن هذه الإيديولوجيا عبرت عن خشية هذه الطبقة، لحظة اصطدامها بالغرب، خشيتها من أن تسقط أمام حركة توسعه الاقتصادية والسياسية والعسكرية، لهذا نهضت مجلجلة ضده، وعاقدة العزم على توحيد المسلمين لصد غزوه الاستعماري. لكن التوسع الاقتصادي الأوروبي كل يستوعب هذه الطبقة بالذات، حيث تحولت أما إلى وسيط تجاري للسلع الأوروبية، أو تحولت أراضيها إلى وسيلة إنتاج مواد أولية هامة بالنسبة لأوروبا. وفي هذا السياق جرى التحول

(١) رشيد رضا «مختارات سياسية» المصدر السابق (ص٧٠) و (ص٧٤ ٧٥).
(٢) أحمد أمين «زعماء الإصلاح» المصدر السابق (ص١٠٧) و (ص١٠٨).

في موقف المعبرين عن إيديولوجيا هذه الطبقة، حيث ارتبطت الطبقة القديمة بالاستعمار، وتحولت إلى أدوات محلية له، وكان على معبريها الإيديولوجيين السير في نفس المسار.

لكن من الضروري الانتباه إلى أن كل ذلك، لا يلغي أن هنالك جوانب يمكن تثمينها، رغم أن البنية الإيديولوجية هذه قد غدت من مخلفات الماضي، ولم تعد قادرة على مواكبة متطلبات الظروف الحديثة، لقد كانت جزءاً من مجتمع انتهى، وليس من الممكن عودته، مهما تضخم الحلم، وبدا حاجة في لحظة من اللحظات.

ويمكن تلخيص تلك الجوانب بمسألتين:

الأولى: العودة إلى العقل. لقد عاد هؤلاء المفكرون إلى "العقل الإسلامي"، أو إلى جملة المفاهيم والأفكار والمنظومات التي سادت في إطار الإمبراطورية العربية الإسلامية. وإلى "النظام المعرفي" الأرسطي، وكان ذلك يخلق فناء المنظومة من داخلها، لأن العودة إلى العقل، كانت تفتح آفاقاً واسعة إلى الانتقال إلى منظومات أحدث، ما دامت كانت، تلك المنظومة، هي مقدمة المنظومات الحديثة، حيث جرى الانتقال من منطق ارسطو إلى المنطق الحديث، انطلاقاً من التقدم العلمي الذي شهدته أوروبا. والانتقال من صيغة العلاقة بين الدين والفلسفة التي حددها ابن رشد، إلى العلمانية. لقد قربت العودة إلى العقل المسافة بين البنية الفكرية المتخلفة السائدة، والفكر الأوروبي، وسمحت بتحقيق هذه النقلة، لدى فئات متسعة من المثقفين.

وهذه الإشكالية هي التي جعلت تيار الجامعة الإسلامية يعيش

في مرحلة تناقضاً بين الدعوة إلى العقل، وتحطيم العقل، بين الفلاسفة والغزالي. ودفعه في مرحلة تالية إلى العودة إلى محاربة العقل، وإتباع أسلوب "التلقين الغريزي" في الدعوة، من أجل تكريس البنية الإيديولوجية القديمة، ضداً على العصر الحديث. وإذا كان الأفغاني، ومحمد عبده يدعوان إلى العقل، فقد خفتت هذه الدعوة مع رشيد رضا، وحركة الإخوان المسلمين. بمعنى أن التيارات الفكرية الحديثة هي التي أخذت تدعو إلى العقل،وتناضل من أجل العقلانية.

الثانية: تلك الدعوة التي أطلقها الأفغاني للنضال ضد الاستعمار، وهي القضية التي ظلت تؤرق العرب منذ ذلك الوقت. وإذا كانت اقتصرت تلك الدعوة على الأفغاني من جملة مثقفي هذا التيار، فقد حملها بعده اخصامه، الذين اعتنقوا الفكر الحديث (الفكر البرجوازي في مرحلة، والفكر الماركسي)، في نفس الوقت الذي تخلى عنها أتباعه (محمد عبده، رشيد رضا). وربما دراسة طبيعة الصراع من الاحتلال الإنجليزي في مصر منذ عام ١٨٨٢، يوضح هذه القضية، حيث تحالف محمد عبده مع كرومر، وحارب قادة الحركة الوطنية المصرية، الذين رفعوا شعار استقلال مصر، بينما كان دعاة الفكر الليبرالي الأوروبي، هم قادة النضال ضد الاستعمار الإنجليزي(٦٠)[١].

---

(١) حول ذلك يمكن مراجعة:

أ عبد الرحمن الرافعي «مصطفى كامل، باعث النهضة الوطنية» كتاب الهلال العدد ٢٠، تصدر عن دار الهلال.

ب عبد الرحمن ا لرافعي «بطل الكفاح الشهيد محمد فريد» كتاب الهلال، العدد ٧٠ تصدر عن دار الهلال.

وربما هذا الموقف هو الذي أبقى الأفغاني، بالنسبة لنا، ثورياً، رغم جهازه المفاهيمي، وربما أيضاً هو الذي جعلنا نقفز عن جهازه المفاهيمي، أو نحورّه بالقدر الذي يخدم هذه الرؤية الساذجة.

الفصل الثالث:

اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة

بعد ما قدمناه في الفصلين السابقين ينطرح السؤال التالي:

هل حدثت حركة تنوير ديني في عصر النهضة؟

لاشك أن ما يجعلنا نعود إلى طرح هذا التساؤل، هو أولاً: محاولة دراسة أحد اتجاهات حركة النهضة العربية الحديثة، وهو الاتجاه الديني. ورغم الكم الهائل في الدراسات له، إلا أن التطور الفكري الذي شهده الوطن العربي قد يسمح لنا أن نحدد رؤية أكثر دقة لهذا الاتجاه، تمكننا من تفسير التطورات الفكرية اللاحقة بشكل أفضل. وثانياً: هذا الدور الكبير الذي غدت تلعبه القوى والأحزاب الدينية، في الوقت الراهن، والذي أظهر، كأنه يشهد الوطن العربي عصر نهضة، ولا حركة تنوير ديني[1]، لهذا ترانا نعود لوضع هذا الاتجاه موضع مساءلة. وإذا كان السبب الأول الذي جعلنا نعود إلى طرح التساؤل حول حركة التنوير

---

(١) ويبدو أن ذلك هو الذي دعا د. سمير أمين إلى المطالبة بتنوير الدين الإسلامي، أنظر مقابلة مع جريدة «السفير» ١٢/ ٧/ ١٩٨٦.

الديني، ينحو منحى فكرياً تقييمياً، فإن السبب الثاني ينحو منحى سياسياً، لاشك في ذلك. لكن ولكي نصل إلى السياسي، فمن الضروري أن نمر بالفكري، أن ننطلق، لأنه الأساس الذي يجعلنا قادرين على الإجابة عن الجانب السياسي من الموضوع.

لكن ولكي تكون الأمور واضحة، من الضروري تحديد المعنى المعطى لعصر النهضة، ولحركة التنوير الديني، إن عصر النهضة هو العصر الذي بدأ الفكر فيه يأخذ دوره في سياق الحركة الاجتماعية، منذ بداية القرن التاسع عشر، والذي بدأ، وهذا ما أعتقد أننا يجب أن نعيه جيداً، بفعل التوسع الاستعماري، الذي أخذ في الزحف نحونا، مرة عسكرياً، وأخرى تجارياً، وثالثة مالياً، لكنه في كل الأحوال أيقظ "جثة ميتة"، وزعزع أساطير سادت لقرون ثمانية تقريباً. لقد عاش الوطن العربي قروناً من التخلف، لكن ما يهمنا هنا هو الوضع في بداية القرن التاسع عشر، حيث كان يسود نمط من الإقطاع متخلف إلى حد كبير، بمعنى أنه يعيش في حالة من "السكون" يأكل ذاته، من خلال نهب الدولة للشعب، الذي يدفع إلى أقصى درجات الفقر والجوع، إلى الموت. أما الدولة، التي غدت عاجزة عن تجديد ذاتها، بسبب تناقص ثروات الإمبراطورية، فقد أخذت تضعف وتتفكك. أمام هذه الحالة، حاولت الدولة كسلطة سياسية أن تمسك بأمور الإمبراطورية، دون جدوى، حيث بدأت الأطراف بالاستقلال النسبي عن المركز لكن الأهم من كل ذلك أن الإقطاع العثماني، والدولة المركزية حاولا أن يمنعا هذا التفكك من خلال تكريس نظام إيديولوجي، يقوم على الدين، الذي

أسماه الكواكبي الدين الداخل تحت ولاية العلماء الرسميين[١]، لتصبح له سلطة مطلقة لدى جماهير الشعب، ولدى الفئات المثقفة.

لقد أصبح الإيديولوجيا الرسمية للدولة، التي تحارب بها مطامح الجماهير الشعبية، وكل الأفكار الداعية إلى التقدم، وإلى التطور. ولقد كانت لها القوة والجبروت طيلة قرون حكم الإمبراطورية العثمانية.

من هنا كانت للأيديولوجيا السائدة قيمة كبيرة في خلق حالة من الركود والتخلف. ونحن لن نعتبر الإيديولوجيا السبب الوحيد، لأن كل بنية الإمبراطورية هي التي أدت إلى هذه النتيجة. لكن لا نستطيع تجاوز دور الإيديولوجيا في حال من الأحوال، التي اتسمت بكونها عقيدة جبرية، "التي من بعد كل تعديل فيها جعلت الأمة جبرية باطناً قدرية ظاهراً[٢]، وبالتالي صاغت "وعي" مختلف فئات الشعب، وكيفته بما يجعله قانعاً، و"لتكون من جهة أخرى تسلية للعاجزين وتنفيساً عن المقهورين البائسين، وتوسلاً لحصول التساوي بين الأغنياء والفقراء في مظاهر النعيم"[٣]. كما أنها هيمنت على الفلسفة، والعلوم الطبيعية، من خلال إلغائها، كما هيمنت على السياسة، ووحدت بين الدين والدولة. ولقد ارتبط عصر النهضة بالحركة الفكرية التي نشطت محاولة تحطيم الجهاز الإيديولوجي هذا، وتغيير نمط الدولة، وتحديث المجتمع، وكان نمو مصالح فئات اجتماعية معينة، نمت بعد التغلغل الأوروبي،

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي «أم القرى» دار الرائد العربي (بيروت) ط٢، ١٩٨٢ (ص٥٢).

(٢) نفس المصدر (ص٢٦).

(٣) نفس المصدر (ص٢٧).

وهي فئات برجوازية طمحت إلى تحقيق تطوير وتحديث في المجتمع يخدم أغراضها، ويحقق مصالحها وظهر التأثير الأساسي في الجهاز الإيديولوجي السائد، أي الدين، حيث برزت حركة تهدف إلى أن تسقط المنظومة الإيديولوجية التي حكمته في فترة، وكانت تخدم الطبقة السائدة، لتأسيس منظومة جديدة تواكب التطور الذي لا يني يتفاعل في البنية الاقتصادية الاجتماعية.

التراث الفكري:

فأين موقع التراث الفكري الذي ظهر في القرن التاسع عشر، إلى بداية القرن العشرين، من كل ذلك؟ هنا سوف لن ندرس كل هذا التراث لأنه مثّل اتجاهات مختلفة، منذ البداية، ولكن سوف نركز على الجزء الأهم منه، هذا الجزء الذي تصدى "للدين الرسمي"، اعتقاداً منا أن فهم موقع هذا الاتجاه في التطور الفكري العام في الوطن العربي، سوف يسمح لنا بفهم موقع كل الاتجاهات الأخرى، ومن ثم بالتطور الفكري اللاحق. فماذا مثل فكر محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، علي عبد الرزاق؟ مع ملاحظة أننا نتصدى لجانب من النتاج الفكري لهؤلاء، وهو المتعلق بالأيديولوجيا فقط، هادفين الإجابة على سؤال هل حدثت حركة تنوير ديني أم لا؟.

أمام تقييد "الإسلام الرسمي" أعمال الإنسان بإرادة الله "أعلن المصلحون بشكل حاسم أن الإنسان يتمتع بإرادة حرة"[1]. انطلاقاً

(١) ز. ل. ليفين «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر» دار ابن خلدون (بيروت) ط١ كانون الأول ١٩٧٨ (ص٢٤٧).

من أن الإسلام "هو دين العقل"[١]. وهذا ما جهد محمد عبده لتأكيده، حيث دعا إلى "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.. كل هذا أعده أمراً واحداً"[٢]. كما "قاتل الشيخ محمد عبده من أجل تحرير إرادة المسلم من عقيدة الجبر التي سلبت همته وعزيمته متخفية تحت عقيدة القضاء والقدر"[٣]، لهذا دعا "إلى إطلاق سلطان العقل وتغليبه في فهم الدين"، وضد "التقليد الأعمى"، "بل لقد ذهب إلى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين"[٤]، وقال أنه (لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة"، وإنما لابد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولاً بعقله، ثم يصل إلى الإيمان بالرسل)، لأن "دراسة ما في الكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام"[٥]، بمعنى "أن طريق العقل هو

(١) نفس المصدر (ص٢٤٤).

(٢) د. محمد عمارة «الإمام محمد عبده، مجدد الإسلام» المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط١، ١٩٨١ (ص٤٨).

(٣) د. عبد العظيم رمضان «الفكر الثوري في مصر، قبل ثورة ٢٣ يوليو» مكتبة مدبولي (القاهرة) دون تاريخ (ص٣٢).

(٤) نفس المصدر (ص٣٣).

(٥) نفس المصدر (ص٣٤).

طريق هو طريق معرفة الله"[١]، حيث أن "الإسلام في الدعوة الأولى، للإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد شيء سوى الدليل العقلي"[٢]، وهو "فيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات"[٣].

إنه يدعو إلى "تحرير العقل الإنساني من أية قيود[٤]، لأنه "ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض.. "[٥]، ليصل إلى أن القرآن ليس "كتاب تاريخ"[٦][٧]، بل هو "كتاب دين"[٨]، "كتاب هداية ووعظ"[٩]، من هنا نراه يدعو إلى إعادة تفسير القرآن، وأن يطرح المفسرون الجدد "جانباً رؤية السابقين من المفسرين"[١٠].

---

(١) د. عمارة «الإمام محمد عبده» مصدر سبق ذكره (ص٧٥).
(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٣ (ص٢٧٩). نقلاً عن د. عمارة «الإمام محمد عبده» مصدر سبق ذكره (ص٧٧).
(٣) د. عمارة «الإمام محمد عبده» المصدر السابق (ص٨٢).
(٤) نفس المصدر (ص٧٠).
(٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٣ (ص٤٢٢) نقلاً عن د. عمارة المصدر السابق (ص٧٠).
(٦)
(٧) الأعمال الكاملة ج٤ (ص٤٨٧) نقلاً عن المصدر السابق (ص٧٣).
(٨) د. عمارة المصدر السابق (ص٦٧).
(٩) نفس المصدر (ص٦٥).
(١٠) نفس المصدر (ص٦٦).

هنا نستطيع أن نقول أن محمد عبده قد ناهض "المنظومة الدينية" التي كانت سائدة في عصره (أي الدين الرسمي)، واعتبرها أساس تخلف المسلمين، ورأى أن التقدم يقوم على أساسين هما: التمسك بالقرآن والسنة من جهة، وإعادة الاعتبار للعقل من جهة أخرى. وعلى ضوء ذلك حاول تأسيس منظومة إيديولوجية جديدة، تأخذ منجزات العصر بعين الاعتبار. لهذا نرى بعض المفكرين يعتبرون أن ما قام به هو الملائمة بين الدين والعصر[١]. وحدا بآخرين إطلاق تعبير "سلفية عقلية"[٢] على ما جاء به. لكن رغم ذلك نلاحظ بعض الأسس التي قامت عليها هذه المنظومة الإيديولوجية، منها مثلاً، "إن الإسلام نظام شامل لأمور الدين والدنيا"[٣]، من هنا نراه يعتبر أن السلطة في الإسلام، رغم أنها تقوم "على اعتبارات دنيوية، وليس لها سند ديني"، لكنها لا تفرض الفصل بين الدين والدولة[٤]. كما أن "مذهبه في التجديد الديني يرى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدين"[٥]. وكان مع الجامعة الإسلامية، وضد "الوطنية"[٦].

أما حينما ندرس عبد الرحمن الكواكبي، نلاحظ أن ما جاء به، عبّر

(١) د. عبد العظيم رمضان «الفكر الثوري» مصدر سبق ذكره (ص٣١).
(٢) د. عمارة «الإمام محمد عبده» مصدر سبق ذكره (ص٨٥).
(٣) د. زكريا سليمان بيومي «التيارات السياسية والاجتماعية، بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده» الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ (ص٧٧).
(٤) نفس المصدر (ص٧٧).
(٥) د. عمارة «الإمام محمد عبده» مصدر سبق ذكره (ص٥٢).
(٦) نفس المصدر (ص٦٢).

عن حالة من التقدم، عما جاء به محمد عبده، فهو يعتبر قضية التجديد قضية حاصلة، لهذا نراه يحاول تأسيس "منظومة إيديولوجية" متماسكة، تؤول القرآن، وتضع تصورات سياسية، ودينية جديدة، خصوصاً في مسائل النظام السياسي، وضع المجتمع، قضية الأمة والشعب.. إنه لا يكتفي بالدعوة إلى التجديد، بل أنه يجدد. ولا يكتفي من ملائمة الدين مع العصر، بالحض على دراسة العلوم الطبيعية، بل يغوص في الفكر السياسة، داعياً إلى التجديد، فالقضية بالنسبة له ليست العلوم الطبيعية فقط، بل والسياسية أيضاً، التي يعتبر غيابها من أسباب تخلف العرب[١]، ولهذا نراه يدعو إلى تحقيق ما حققته أمم الغرب[٢]، دون خشية. وهو ينطلق من نفس ما انطلق منه الإمام محمد عبده، أي طبيعة "الدين الرسمي" السائد، حيث يشدد النقد على العقيدة الجبرية، والتزهيدية[٣]، ويهاجم العلماء المدلسين وغلاة المتصوفين "الذين استولوا على الدين وضيعوا أهله[٤]، ليطالب الشرقيين "من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم.. " إلى تجديد النظر في الدين، والعودة به "إلى أصله المبين البريء من حيث تمليك الإرادة ورفع البلادة من كل ما يشينه"[٥]، أي بترك "النقول المتخالفة خصوصاً منها المتعلق بالبعض

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» ط٢، ١٩٧٣ (ص١٧).
(٢) نفس المصدر (ص٣٥).
(٣) الكواكبي «أم القرى» مصدر سبق ذكره (ص٢٦ ٢٧).
(٤) نفس المصدر (ص٣٩).
(٥) الكواكبي «طبائع الاستبداد» مصدر سبق ذكره (ص٩٨).

القليل من الأصول"، و "الرجوع إلى ما نفهمه من النصوص"[١] على شرط أن يكون محظوراً "علينا أن نزيد على ما بلغنا إياه رسول الله أو نقص منه أو نتعرف فيه بعقولنا، بل متحتم علينا أن نتبع ما جاء به الصريح المحكم من القرآن، والواضح الثابت مما قاله الرسول أو فعله أو أقره، وما أجمع عليه الصحابة..."، و "أن نكون مختارين في باقي شؤوننا الحيوية، نتصرف فيها كما نشاء"[٢]. فالإسلام يحتاج "إلى التجديد بتفريق الغي من الرشد"، من أجل شطب ما طرأ "على الإسلامية من التأويل والتحريف في بعض أصولها وكثير من فروعها"[٣]، ويؤكد أن الإسلامية "هي أحكام القرآن وما ثبت من السنة، وما اجتمعت عليه الأمة في الصدر الأول، لا يوجد فيها ما يأباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي"[٤]. وينطلق في ذلك في "أن الناظر في القرآن حق النظر يرى أنه لا يكلف الإنسان قط بالإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذره وينهاه من الإيمان إتباعاً لرأي الغير أو تقليداً للآباء"[٥].

لكن، وبعد أن يحرر الدين من كل المفاهيم التي لحقت به، التي يصفها بأقذع الأوصاف. ماذا يؤسس هو؟ هنا نرى الاختلاف بين الإمام محمد عبده الذي اعتبر أن إصلاح المؤسسات الدينية هو هدفه الأسمى، والكواكبي الذي طرح مشروعاً للتغيير السياسي، وبالتالي

(١) الكواكبي «أم القرى» مصدر سبق ذكره (ص١٥).
(٢) نفس المصدر (ص٧٧ ٧٨).
(٣) نفس المصدر (ص٧٣).
(٤) نفس المصدر (ص١٤٣).
(٥) الكواكبي «طبائع الاستبداد» مصدر سبق ذكره (ص ١٢٠).

حدد رؤية العديد من المفاهيم السياسية، مثل الأمة الشعب، نظام الحكم، الاستبداد والحرية، الوحدة القومية، ووضع الدين في السياسة والمجتمع.

هنا نلاحظ تصورات ناضجة لقضية الأمة مثلاً. حيث أن الكواكبي يعطي تعريفاً حديثاً لها، فهو يتساءل "ما هي الأمة، أي الشعب؟.. هل هي ركام مخلوقات نامية؟.. أو جمعية عبيد لمالك متغلب؟.. أم هي جمع بينهم روابط جنس[1] ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟"[2]، وهو يقرر التصور الأخير، أي أن الأمة هي جمع بينهم روابط جنس (أي القومية) ولغة ووطن وحقوق مشتركة"[3]، لهذا نراه يلغي صيغة العائلة العشيرة، ويبدلها بصيغة "العائلة ثم الأمة، ثم البشر"، وكذلك يطرح صيغة "الفرد الأمة"، أي العلاقة بين الفرد والأمة[4]، وعليه فهو يدعو إلى "الاتحاد الوطني دون الديني"، وهو يوجه حديثه هنا إلى "الناطقين بالضاد من غير المسلمين"[5]. أن الكواكبي هنا يلغي التصور الديني الذي يقر مفهوم الجماعة، ويسقط مفهوم الأمة، ويؤكد على الجماعة الإسلامية، ويلغي الصبغة القومية للشعوب، من هنا يمكن القول وانطلاقاً من مفهوم الكواكبي لمسألة الأمة "إن فكرة العروبة، بمعناها

---

(١) الجنس بمعنى القومية
(٢) نفس المصدر (ص١٤٥).
(٣) د. محمد عمارة «عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام» دار الوحدة (بيروت) ط١، ١٩٨٤ (ص٧٠).
(٤) الكواكبي «طبائع الاستبداد» مصدر سبق ذكره (ص١٣٨).
(٥) نفس المصدر (ص١٢٩).

القومي الحديث، قد بلغت عند الكواكبي حداً من النضج ودرجة من الوضوح تستحق إلى جانب الإبراز، الفخر والاعتزاز"[١]. وهذا ما يقر به كثير ممن درس فكر الكواكبي، حيث يؤكدون أنه "دعا إلى تلك الفكرة"[٢].

أما الجانب الآخر من تصوراته السياسية، فيتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة، وهي القضية الجوهرية في فكر عصر النهضة، لأنها كانت تعني الإقرار بإسقاط الإيديولوجيا السائدة، وفتح الآفاق أمام تبلور إيديولوجية جديدة.

ولاشك في أن الرؤية القومية الحديثة لدى الكواكبي جعلته يقول: "هل يجمع بين سلطتين أو ثلاث في شخص واحد، أم تخصص كل وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بها بإتقان، ولا إتقان إلا بالاختصاص، وفي الاختصاص، كما جاء في الحكمة القرآنية: (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه). لذلك لا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة"[٣].

وهو يقر أنه "لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً، في غير مسائل إقامة الدين"[٤]. وهو هنا لا يخشى الدعوة إلى إتباع تجارب "أمم أوستريا وأمريكا" في إحدى تلك الطرائق أو شبهها، ويضيف "دعونا

---

(١) د. عمارة «الكواكبي» مصدر سبق ذكره (٥٦).

(٢) د. زكريا سليمان «التيارات السياسية» مصدر سبق ذكره (ص٥٥).

(٣) الكواكبي «طبائع الاستبداد» (ص١٥٠).

(٤) «الأعمال الكاملة» تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١، تموز ١٩٧٥، (ص١٤٨). نقلاً عن د. عمارة «الكواكبي» (ص٦٨) و (ص١٢٥ ١٢٦).

ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيى الأمة، فليحيى الوطن، فلنحيى طلقاء أعزاء"[١].

بعد ذلك، أي بعد أن يطالب بفصل الدين عن الدولة، يحاول وضع أسس نظام سياسي ليبرالي إلى حد كبير[٢]، ويعطي مفهوماً للحرية، أقرب إلى المفهوم الليبرالي[٣]، منطلقاً من مقولة أن الحرية هي روح الدين الإسلامي[٤]. ولا يخفي أنه يحول عمل ما عملته الدعوة البروتستانتية في أوروبا[٥].

إننا، ليس أمام دعوة لتحرير العقل فقط، بل أمام تصور حديث يواكب العصر، ليس من زاوية الدعوة إلى تبني المنطق التقني (العلوم الطبيعية)، بل من زاوية الدعوة إلى تبني النظام السياسي الحديث، القائم على دعائم الأمة الشعب، النظام المدني الدستوري التمثيلي.

ويمكن تفسير موقف الكواكبي العلماني هذا من زاوية خضوع بلاد الشام لسلطة "ثيوقراطية"، سلطة الخليفة العثماني، رغم أن هذا هو الشكل فقط، وقد يكون الشكل المباشر الذي فرض عملية هذا الموقف

---

(١) الكواكبي «طبائع الاستبداد» مصدر سبق ذكره (١٢٩).

(٢) نفس المصدر (الصفحات ١٤٣ ١٥٩).

(٣) لاشك أن كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد» يطرح هذه القضايا بوضوح، خصوصاً في القسم الأخير المتعلق بالاستبداد والتخلص منه. (مصدر سبق ذكره). وأيضاً د. عمارة «الكواكبي» مصدر سبق ذكره (ص٨٨).

(٤) الكواكبي «أم القرى» مصدر سبق ذكره (ص٣٢).

(٥) نفس المصدر (ص١٠٦ ١٠٧) و (ص١٤٢).

الصريح من فصل السلطات. أما مصر التي كانت تعيش حالة استقلال شبه كامل عن السلطنة، والتي شهدت تأسيس نظام مدني منذ سيطرة محمد علي باشا، فلم تلمس هذه القضية في إطار المؤسسة الدينية، وهو موضوع بحثنا سوى بعد انهيار السلطنة وتخلي السلطة الجديدة عن السلطنة، وإقرار العلمانية، وبعد اتجاه الملك فؤاد إلى إعلان نفسه خليفة المسلمين[١]. لهذا يبدو موقف علي عبد الرزاق وكأنه "طلقة الرحمة" الموجهة ضد "السلطة الدينية". فقد "أقام رفضه للخلافة من منطلق علمي بحت"[٢]. وبهذا يعتبر خاتمة هذا الاتجاه.

انطلق علي عبد الرزاق من سؤال: "هل الخلافة ضرورية حقاً؟ إلا أن وراء هذا السؤال، كان سؤال آخر أعم، لا بل أخطر منه، وهو: هل هناك نظام إسلامي للحكم؟"[٣]. يقول في بداية بحثه "وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلاً على ما زعموه، من أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيام مقامه من المسلمين"[٤]، لأنه لو صح ذلك لاعتبر كل خارج عن الخليفة خارج على الدين، بينما شهد التاريخ الإسلامي الخارجين على الخلفاء المنكرين لهم. لقد بدأت معارضة الخلفاء "إذ نشأت الخلافة

---

(١) د. مختار التهامي «ثلاث معارك فكرية» دون دار نشر ودون تاريخ (ص٦٦ ٧٢).

(٢) نفس المصدر (ص٦٥).

(٣) البرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ١٩٣٩» دار النهار للنشر (بيروت) ١٩٧٧ (الطبعة الثالثة)، (ص٢٢٦).

(٤) علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت) دون تاريخ، (ص٤٤).

نفسها، وبقيت ببقائها"[١]. ويحاول أن يحدد وضع الخلافة في الإسلام فيقول أن "الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل إذ الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة، بعد التشاور بينهم ـ"[٢]. ويعتمد في ذلك على القرآن الكريم الذي "تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوية قد أهملتها، وإن الإجماع لم ينعقد عليها". ثم يتساءل "أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع"[٣]. وحين يناقش دور الرسول يقول أنه "كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة، كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أولاً؟"[٤]، ثم يؤكد "أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولاً، وكم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكاً. بل أن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلاً فحسب"[٥]، ويصل إلى أن ولاية النبي "على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم"[٦]، ويؤكد أن زعامة النبي هي "زعامة دينية" وجاءت عن طريق الرسالة لا غير،

---

(١) نفس المصدر (ص٦٨).

(٢) نفس المصدر (ص٦٩)، وعلي عبد الرزاق يعتمد على ابن خلدون «المقدمة»، وكتاب «الخلافة» للسيد رشيد رضا (ص٢٤ ٢٥)، رغم اختلاف موقف رشيد رضا عن موقفه.

(٣) نفس المصدر (ص٨٠).

(٤) نفس المصدر (ص١٠٥).

(٥) نفس المصدر (ص١١٢).

(٦) نفس المصدر (ص١٥٥).

ولما انتهت الرسالة انتهت الزعامة، وليس من الممكن أن يخلفه أحد في رسالته. أما الزعامات التي تلته، فهي زعامات جديدة غير زعامة الرسول، ثم يضيف "طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديد. ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين. هو إذن نوع لا ديني وهي "ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان. لا زعامة الدين، وهذا الذي قد كان"[١].

وعلي عبد الرزاق قبل ذلك يفصل بين السياسة والدين، ويعتبر أن الحكام عملوا على إلغاء البحث السياسي، لأنه يكشف مكامن ضعفهم، و "وهو من أخطر العلوم على الملك"[٢]، ولكي يكون لعلم السياسة دوره يدعو إلى الفصل لأن "تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين وهذه للدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة، سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين"[٣].

لهذا نراه ينتهي إلى القول "والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، ولا شان للدين بها، فهو لم يعرفها

(١) نفس المصدر (ص١٨١ ١٨٢).
(٢) نفس المصدر (ص٧٦).
(٣) نفس المصدر (ص١٤١).

ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة"[١].

الخلاصة التي نخرج بها من آراء كل من محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، وعلي عبد الرزاق (ولعلنا هنا أخذنا أهم أعلام هذا الاتجاه)[٢]، تتمثل في أنها أكدت مسألتين، الأولى: الدور الجوهري للعقل، والثانية: فصل السياسة عن الدين (وإن لم يكن محمد عبده مع هذا الاتجاه كما سنرى لاحقاً). فقد بدأ اتجاه الإصلاح الديني بتأكيد أهمية العقل، ودوره في فهم الظروف الواقعية، وفي فهم القرآن والسنة، وانتهى إلى فصل السياسة عن الدين، تحرير السياسة من الدين.

هل كان مطلوباً منه أن يحقق أكثر من ذلك؟ هل كان موكلاً إليه تحقيق الثورة البرجوازية مثلاً؟ أو هل كان مؤملاً أن ينتصر؟ وماذا يعني انتصاره؟ إقامة سلطة دينية أو مدنية؟ وكيف؟ هذه أسئلة أرى أنها ذات أهمية، حين نحاول تقييم النتائج التي حققها هذا الاتجاه. ولكي نجيب على ذلك، من الضروري وضع الأمور في سياقها.

عصر النهضة:

لن نستطيع فهم ما أطلق عليه عصر النهضة، دون الانطلاق، من أن التفاعلات التي جرت في الوطن العربي منذ بداية القرن التاسع عشر،

---

(١) نفس المصدر (ص٢٠١).

(٢) ونحن هنا نطلق من التقييم السائد لهذا الاتجاه، ولأبرز رموزه، رغم أننا استثينا منه العلم الأهم جمال الدين الأفغاني. وسوف توضح الصفحات اللاحقة لماذا فعلنا كل ذلك؟.

كانت بفعل عامل التوسع الرأسمالي الأوروبي. لأن الوطن العربي كان يعيش حالة ركود، وكان بفعل السيطرة العثمانية، وآليات الدولة الناهبة يسير نحو التحلل، والتفكك، وحتى "الموت"، ولم تكن هناك بوادر تقدم، ولا نمت طبقات معينة به، رغم انتشار حالات الثورة في مواقع مختلفة. ولقد بدأت بعض المناطق في التطور، أو تجاوز حالة الركود بفعل علاقاتها التجارية مع أوروبا. هنا يمكننا أن نقول أن الوطن العربي بدأ يهتز بفعل التغلغل الرأسمالي، لأنها أخذت تكيفه مع حاجاتها، وهي في ذلك أخذت تجره إلى "تيار المدنية" نتيجة "سرعة تحسين جميع أدوات الإنتاج وتسهيل وسائل المواصلات إلى ما لا حد له. فإن رخص منتجاتها هو في يدها بمثابة مدفعية ضخمة تقتحم وتخرق كل ما هنالك من أسوار صينية[1]. أدى ذلك إلى تبلور حركة استيقاظ أخذت مداها منذ بداية القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين.

فقد أدت إلى خلخلة البنى الطبقية الراكدة، حيث أدى تغلغلها المالي والتجاري إلى نشوء فئات اجتماعية جديدة، تقوم بدور التاجر الوسيط بين السلعة الأوروبية والمواطن العربي، وكذلك نشوء فئات عاملة مع الشركات الأجنبية التي قدمت إلى الوطن العربي (عمال، موظفون). والأهم أن حاجة الرأسمالية الأوروبية إلى السوق العربي جعلها تتجه نحو "الباب العالي" من أجل أن يغير في البنية الإقطاعية السائدة، حيث أصدر الباب العالي عام ١٨٣٩ أول قراراته هذه،

---

(١) ماركس، انجلز «بين الحزب الشيوعي» دار التقدم موسكو، دن تاريخ (ص٤٦)، مع ملاحظة أن هذا يحدث، لكن في منطلق خلق رأسمالية تابعة، وليس رأسمالية مستقلة، كما كان يتوهم بعض الماركسيين.

والمسمى "خط الكلخانه" والذي قرر إصلاحات تمس الدولة، ومنها صون ممتلكات الرعايا من مختلف الطوائف وتصحيح توزيع وجباته الضرائب(١)، وأصدر عام ١٨٥٥ قراراً ألغى فيه الخراج وهو النظام المالي المتبع في النظام الإقطاعي، وأصدر عام ١٨٥٦ "خط همايون" لتأكيد ما جاء في قرارات عام ١٨٣٩، وفي إطار تدخل دولي، كما أنه أعطى الحماية للمشاريع الاقتصادية من مختلف الأنواع، وبذلك أعطى الشرعية للتغلغل الرأسمالي الأوروبي في أرض الإمبراطورية. ثم أصدر سنة ١٨٥٨ القرار الأهم، والمسمى قانون الأراضي، والمتعلق بإلغاء نظام الإقطاع العسكري، وإقرار الملكية الفردية للأرض(٢)، وبذلك تشكل نظام إقطاعي جديد، متوافق مع الرأسمالية الاستعمارية، التي أخذت تتجه إلى شراء الأرض، أو إلى دعم الإقطاعيين في إطار سعيها للحصول على حاجاتها من المواد الزراعية الأولية (قطن، حرير،...)، كما أنها أدت إلى اتساع الفئات التي تعمل بالتجارة.

وفي هذا الوضع كان لابد أن تصل الخلخلة إلى البنية الإيديولوجية السائدة، التي ظلت قوة منذ الحادي عشر. لأن البنى الطبقية الجديدة كانت معنية بتأسيس مفاهيمها، ولأن الرأسمالية الأوروبية، لم تجلب السلعة فقط، بل جلبت الفكر أيضاً. وعلى ضوء ذلك تأسس جيل من المفكرين الذين اتبعوا الليبرالية الأوروبية، وبدءوا بنشر مفاهيمها في

---

(١) لوتسكي «تاريخ الأقطار العربية الحديث» دار الفارابي (بيروت) ط٧ حزيران ١٩٨٠ (ص١٤٩).

(٢) نفس المصدر (ص١٥٩ ١٦٠).

الوطن العربي، سواء من خلال الترجمة، أو الكتابة[١]. لكنهم نشروا أفكاراً ولم يحدثوا حركة تنوير، كما أنهم أثاروا الإيديولوجيا السائدة، التي كانت لازالت قوية، مما أبقاها أفكار معزولة، ومحددة الدور، حيث حاول أصحابها لعب دور تربوي فقط، وهي لم تحقق نهضة فكرية، رغم أنها بذرت بذور الفكر الغربي في الشرق. ولاشك أن كون مروجي هذه الأفكار كانوا فئات معزولة قليلة العدد، بسبب من كون التغلغل الرأسمالي لم يكن قد أخذ مداه بعد، أسهم في هذه النتيجة، ولكن يمكن القول أيضاً أنه لما كان التغلغل الرأسمالي لم يأخذ مداه بعد، فقد ظلت الإيديولوجيا السائدة (وهي إيديولوجيا الدين الرسمي حسب تعبير الكواكبي)، بعيدة عن تأثير التفاعلات الجديدة، رغم أن تفكك البنية الاقتصادية الاجتماعية، كان يفقدها أساسها المتين.

ويبدو أن ذلك قد حدث في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، (مع ملاحظة أن القوانين الاقتصادية الأساسية أقرت في السلطنة منذ عام ١٨٥٥ كما أوضحنا سابقاً)، حيث سطع دور جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا. وهؤلاء من "خريجي" المؤسسة الدينية، أو كانت لهم علاقة مباشرة بها، حيث كانوا جزءاً من أحد فروعها. هذا بخلاف كل المفكرين السابقين، الذين كان بعضهم من أديان أخرى (المسيحية)، وبعضهم الآخر ممن ليس لهم أية صلة مباشرة بالمؤسسة الدينية. هنا نقول أن نتائج التغلغل الاستعماري

---

(١) بهذا الخصوص يمكن مراجعة ألبرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» مصدر سبق ذكره، خصوصاً الصفحات (٥١ ١٣١). وكذلك د. منير موسى «الفكر العربي في العصر الحديث» دار الحقيقة (بيروت) ١٩٧٣.

أصابت الإيديولوجيا السائدة، التي ردت، في سياق ما أسمي مفكري عصر النهضة (ونحن لا نناقش هنا الردود الرجعية التي رفضت الغرب، أو حتى قبلته). فماذا يمكن أن نقول عن هذا الاتجاه. هذه القضية التي تجاوزناها سابقاً، على أمل توضيح آراء هؤلاء المفكرين أولاً، لكي يكون ممكناً الحكم عليهم الآن. لقد اعتبر دارسو عصر النهضة أن أفكار كل هؤلاء، جاءت لتعبر عن مطامح فئات برجوازية نمت[1]، وبالتالي حاولت أن تبلور ما يمكن أن نسميه مشروعها السياسي. هل عبّر هؤلاء عن مطامح برجوازية صاعدة؟ هل حاولوا بلورة تصوراتها النظرية الحديثة، وعملوا على "ملائمة الدين مع العصر"، العصر البرجوازي الذي بدأ بالبزوغ مع نشوء البرجوازية الحديثة؟.

موقف الدفاع:

هنا لابد من وقفة، لنلاحظ أن آليات رد فعل الإيديولوجيا السائدة، جاءت بتيارين، وليس بتيار واحد، يتحدث دارسو عصر النهضة، وإن كانا قد تقاطعا عند نقاط محددة، منها الدعوة لتجديد الإسلام، وبالتالي اتفقا، ولتحقيق ذلك، على ضرورة إعادة الاعتبار للعقل، من أجل تجريد الدين من كل ما لحق به خلال "عصور الانحطاط"، وإلباسه لبوساً حديثاً. ونحن هنا نلاحظ التقاء تيارين في النقاط العامة، الأكثر عمومية، والتقاؤهما هنا لا يدلل على أنهما تعبير عن شيء واحد، هو البرجوازية الصاعدة. كما قلنا لقد بدأ عصر النهضة، في لحظة الاصطدام

(١) بهذا الخصوص يمكن مرجعة، ليفين «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث». مصدر سبق ذكره (ص١٢٥) و (ص١٢٨).

بالغرب، وهنا لا يجوز لنا أن نعتبر كل نتاج داخلي، هو تعبير عن حركة بنيوية داخلية، لأننا نكون قد أهملنا انعكاس الفعل الخارجي على البنية الداخلية. صحيح أن هذا الفعل قد أدى إلى هزيمة الركود، ومن ثم إلى بدء حركة بنيوية داخلية، اتخذت منحى نشوء طبقات جديدة، وهنا نشير أكثر ما نشير إلى فئة التجار، وهي الفئة التي تتكيف غالباً مع طبيعة البنية الاقتصادية الاجتماعية السائدة، ولا يمكنها تأسيس بنية محددة.

وبالتالي أصبح من الممكن تبرجز المجتمع، ليكن المنطقي أن تنشأ أفكار برجوازية، وأن يبدأ ذلك بتفكيك الإيديولوجيا السائدة، أي أن يبدأ من داخل الإيديولوجيا السائدة، ليقود إلى تفككها، وفتح آفاق رحبة لنشوء فكر برجوازي. لكن الا يحق لنا أن نتساءل: أليس للأيديولوجيا السائدة، ردود فعل مناهضة لهذا التغلغل الاستعماري، الذي لا يتخذ شكل إنسياب حر فقط، بل شكل احتلال عسكري أيضاً؟ أليس من المنطقي أن تحاول الإيديولوجيا السائدة الدفاع عن ذاتها؟.

أجيب: نعم، لا يمكن للأيديولوجيا السائدة، التي بدأت بالتفكك من الداخل، بفعل التغلغل الرأسمالي، غلا أن ترد، أن تدافع عن ذاتها. قد يكون من السهل الإجابة، على أن هذه الإيديولوجيا ردت، من خلال ممثلها الأساسي، أي السلطنة العثمانية و"علمائها" و"شيوخها". لكن السلطنة ذاتها بدأت بتقديم التنازلات، انطلاقاً من فعل الدول الاستعمارية، ولكنها أيضاً من شعورها، وأمام خشيتها من الانهيار، أنها بحاجة لتجديد ذاتها. لكن الرد الأهم جاء من المؤسسة الدينية، وهنا نشير إلى دور كل من الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا تحديداً. أننا نرى

أن ما حاول هؤلاء فعله على صعيد الإيديولوجيا، هو ما حاول "الباب العالي" فعله، حين أصدر القرارات سابقة الذكر (خط الكلخانه، خط الهمايون). لقد حاول هؤلاء تحديداً إعادة تجديد الإيديولوجيا السائدة، من أجل إعادة تجديد "الإمبراطورية الإسلامية"، التي كانت أموية، ثم غدت عباسية، وكانت أخيراً عثمانية.

إن هذا الاتجاه، ليس اتجاهاً واحداً، إنه خلط لاتجاهين، واتجاهين متناقضين. متناقضي المنطلقات، ومتناقضي الدور، ومتناقضي التطلعات. لهذا فقد عرضنا سابقاً لمحمد عبده، أقواله حول التجديد ودور العقل، ولم نعرض له مواقفه القومية والليبرالية كما فعلنا مع الكواكبي، وعلي عبد الرزاق لسبب بسيط وهو أنه مناهض للأفكار القومية والليبرالية، بل ينطلق من أن الإسلام نظام شامل، وأن لا سبيل لنهضة الأمة الإسلامية، سوى بالانطلاق من الدين ذاته. ولتوضيح الفرق بين الاتجاهين، الأول: الذي يمكن أن نقول أنه حاول تحقيق التقدم بما يعنيه من تحقيق الدولة القومية، والنظام الليبرالي، والثاني: الذي عبّر عنه "انتفاضة" الإيديولوجيا السائدة، أمام ضربات الغرب الرأسمالي لتوضيح الفرق لابد من توضيح جوهر مواقف كل من الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا وتحديد السياق العام لهذه المواقف، لكي يمكننا تأكيد افتراضنا سابق الذكر.

إذا عدنا إلى الأفغاني، وجدنا أن همه الأساسي، يقوم على دعامتين متكاملتين: مواجهة الغرب الرأسمالي، الزاحف نحو الشرق لاستعماره، وتحقيق الوحدة الإسلامية "الجامعة الإسلامية". وهو لا يرى إمكانية

لمواجهة الاستعمار إلا بالوحدة. وانطلاقاً من ذلك يبلور مشروعه الفكري السياسي. فهو يشير في أكثر من مجال في كتاباته إلى أن "مختصر المسألة الشرقية، هي: العراك بين الغربي والشرقي، وقد لبس كل منهما لصاحبه درعاً من الدين"، ويذكر بالحروب الصليبية، ويشير إلى الضغينة الدينية[1]. وهو هنا يدرس أسباب السقوط والنجاح، حيث ينطلق من ثنائية القوة والعلم مقابل الضعف والجهل[2]. فهكذا "يدول أمر الدول، انتصاراً وانكساراً"[3]. ولهذا نراه يشير إلى الحاجة إلى القوة والعلم[4]، ومن ذلك ينطلق في تحليل أسباب التدهور والسقوط التي عاشتها "الأمة الإسلامية"، ومنها ينطلق في تحليل أسباب النجاح، ليشير إلى أن أسباب السقوط هي ترك حكمة الدين، جهل الخلفاء، البعد عن العلم بحقيقة الدين[5]، الحيدة عن الصراع المستقيم[6]، النكوص عن سنن الدين[7]، تفكك العلماء، وتفكك الملوك والسلاطين، وانفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة[8]، أما أسباب النجاح فهي الحزم وصائب الفكر والرأي[9]، وترك المسلمين "بما هم عليه من العقائد، مع رعاية

(١) جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» ج٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط١، ١٩٨١ (ص٩).
(٢) نفس المصدر (ص١٠) و (ص٧٢).
(٣) نفس المصدر (ص١٠).
(٤) نفس المصدر (ص٩).
(٥) نفس المصدر (ص٣٨).
(٦) نفس المصدر (ص٥٣).
(٧) نفس المصدر (ص٦٠).
(٨) نفس المصدر (ص٧٤).
(٩) نفس المصدر (ص١٣).

العلماء العاملين منهم"[١]، وتجديد التزام الحكام بالدين[٢].

إنه ينطلق من الدين ذاته[٣]، لكن بالرجوع إلى الأصول الأولى[٤]، من أجل إعادة توحيد الدول الإسلامية[٥]، على أساس الرابطة الدينية[٦]. وهو هنا يربط العمل بفئتين، الأولى العلماء الذين من واجبهم إعلاء شأن الدين[٧]، وتجديد المؤسسة الدينية[٨]. والثانية "الأمراء العظام"، والسلاطين[٩]. أنه يعمل من أجل إعادة الحيوية للدين الإسلامي، وهذا هو دور العلماء، وبالتالي العمل من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية. وفي إطار ذلك يجري العمل من أجل تحضير القوة القادرة على مواجهة الغرب الرأسمالي. إنه يسعى وراء مثال هو مثال الفكر العربي الإسلامي في أوج قوته، ومثال دولة، هي دولة العصر الراشدي[١٠]. ولاشك في أن تمسكه بالفكر العربي، الإسلامي في مرحلة مجده[١١]، هو الذي جعل

(١) نفس المصدر (ص٢٧).
(٢) نفس المصدر (ص٣٦).
(٣) نفس المصدر (ص٢٩).
(٤) نفس المصدر (ص٣٩).
(٥) نفس المصدر (ص٢٨) و (ص٢٣).
(٦) نفس المصدر (ص٤٥).
(٧) نفس المصدر (ص٥٤).
(٨) نفس المصدر (٦٥).
(٩) نفس المصدر (ص ٤٩ ـ ٥٠).
(١٠) نفس المصدر (ص١٣ ١٤).
(١١) هذه المسألة هامة حين دراسة عصر النهضة، لأن الفكر العربي قبل انهيار الدولة العباسية، كان يمثل مرحلة من الرقي كبيرة، أسهمت في تقدم أوروبا. وحين ساد التفكك، ثم سيطرة الدولة العثمانية، ساد الاتجاه الأكثر تخلفاً من هذا الفكر، مما جعل العودة إلى الأصول تعبّر عن أفكار متقدمة عما كان سائداً زمن الدولة العثمانية.

من فكره تحديثياً، لأن هذا الفكر كان يشكل قمة أطاحت بها التطورات اللاحقة، ما يجعلنا نقول أنه أقل من تأثر بالفكر الغربي الحديث، فهو يقول أن المسلمين هم أولى الناس بالعلم(١). ولقد أدت مواقفه هذه إلى الإشارة من قبل أكثر من باحث بتأثره برسائل إخوان الصفا، وإلى تبنيه لمواقف أبو العلاء المعري(٢). لقد سعى من أجل تجديد "الإمبراطورية الإسلامية"، إلى "جمع دول الشرق تحت راية الخلافة العظمى والسلطنة الكبرى"، من أجل نهضتهم كرجل واحد ضد الاستعمار(٣). وهو في ذلك يتمسك برابطة الدين، رغم اعترافه بالقومية، لكنه يعتبر أن الجنسية الدينية تجبّ الرابطة القومية.

هل يعبر كل ذلك عن حركة تنويرية؟ إنه يعبر عن الحنين للعودة إلى الماضي، ولعل كتابات الأفغاني تزخر بمثل هذا الحنين(٤)، وأمل بإعادة مجد درس، فالأفغاني يتساءل: أنرقى بالذل والمسكنة وكانت لنا الكلمة العليا؟)(٥) إنه حلم "الإيديولوجيا السائدة" المعبر عنها بفئات من المؤسسة الدينية، بعودة المجد السالف، وبالتالي القدرة على إعادة تأسيس تلك الإمبراطورية مترامية الأطراف، التي طالما يشير الأفغاني إلى حدودها، وممالكها، "من الغرب الأقصى إلى تونكاني على حدود الصين، وفي عرض بين قازان من جهة الشمال، وبين سرنديب تحت

(١) نفس المصدر (ص٢٦).
(٢) د. رفعت السعيد «حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين متى.. كيف.. ولماذا؟» دار الطليعة (بيروت) ط٢ آب ١٩٧٩ (ص٣٥).
(٣) الأفغاني «الأعمال الكاملة» مصدر سبق ذكره (ص١٨).
(٤) نفس المصدر (ص٢٥ ٢٦).
(٥) نفس المصدر (ص٣٣).

خط الاستواء"[1]. إن الأفغاني يريد العلم؟ نعم، لكنه العلم الذي شهدته الإمبراطورية الإسلامية، وهو يريد العقل؟ نعم، لكنه العقل الذي تفتح في الماضي. عن أي طبقة تعبر هذا المواقف؟ هذا ما سوف نشير إليه لاحقاً، بعد الإشارة إلى كل من محمد عبده، ورشيد رضا، اللذين اعتبرتهما استمراراً لخط الأفغاني، بل أن محمد عبده هو النتاج الطبيعي لفكر الأفغاني، ورشيد رضا هو النتاج الطبيعي لفكر عبده، كما أن حركة الإخوان المسلمين هي النتاج الطبيعي لفكر رشيد رضا. أما الاختلاف ففي الظروف العامة، التي كانت تفرض دوراً ثورياً للأفغاني، وإصلاحياً لمحمد عبده ورشيد رضا، ورجعياً لحركة الإخوان المسلمين. وهذا ما أشرت إليه في الفصل السابق.

لقد أشرت لبعض مواقف محمد عبده، التي لا تتوافق مع الفكر النهضوي، وأولها الدعوة لشعار الجامعة الإسلامية[2]، وتأسيس النهضة على أساس ديني إسلامي، ودعوته لإحياء الخلافة الإسلامية، والدفاع عن الإمبراطورية العثمانية وصونها، وقد اعتبر هذا المبدأ "هو المبدأ الثالث بعد الإيمان بالله ورسوله"[3]. إذن هو في هذا المجال يتفق مع أستاذه الأفغاني، لكنه اختلف معه في "الطريق" التي تحقق النهضة الإسلامية، حيث أنه، وكما يقول د. محمد عمارة، يئس من العمل السياسي المباشر

(١) نفس المصدر (ص٢٥).

(٢) د. محمد عمارة «الإمام محمد عبده» مصدر سبق ذكره (ص٨٧ ٩٤).

(٣) ليفين «الفكر الاجتماعي» مصدر سبق ذكره ص١٩٢، ونص الإمام مأخوذ عن رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» ج١ (ص٩٠٩).

كوسيلة لنهضة الشرق[١]، ذلك أنه انكفاء للإصلاح الديني[٢]، الذي لا يقوم باتقاء السياسة فيه، واجتناب مقاومة السلطة به، ويجعل مداره على تربية النفوس بالدين وترقية شأن البلاد الاجتماعي والاقتصادي وترك السياسة لأهلها"[٣]. وهنا نلاحظ تحولاً في رد الإيديولوجيا السائدة، التي بدأت ثورية ضد الغرب الرأسمالي، ومن أجل النهضة القومية، لتصبح إصلاحية، ودينية بعيدة عن السياسة. لكنها هذه هي الإيديولوجيا الإسلامية كما غدت بعد انهيار الإمبراطورية العباسية، حيث سارت منذ القرن الحادي عشر نحو صيغة جديدة، هي المذهب السني كما نعرفه اليوم، حيث أخذت تفسر الوقائع والأحداث، على أنها "مظهر لإرادة الله"، وبذلك كان مرشدها مبدأ "الضرورة" و"الضرر الأقل"[٤]، والذي على ضوئه اعترف الفقهاء السنة بالخلافة العثمانية. أما الإمام محمد عبده، ومن بعده رشيد رضا فقد اعتمدا كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية كأساس مرجعي[٥]، وهما أهم أعلام المذهب السني الحنبلي.

ولسوف يظهر هذا الأساس المرجعي حين التطرق لأفكار رشيد

(١) د. عمارة «الإمام محمد عبده» (ص٣٤).

(٢) د. زكريا سليمان «التيارات السياسية» مصدر سبق ذكره (ص٦٦).

(٣) رشيد رضا «مختارات سياسية من مجلة المنار» تقديم ودراسة وجيه كوثراني دار الطليعة (بيروت) ط١ كانون الثاني ١٩٨٠ (ص٧٦) ويشير بشير رضا أكثر من مرة إلى ذلك، أنظر (ص٧١) و (ص١١٤) أيضاً.

(٤) محمد أركون، لوي غارديه «الإسلام الأمس والغد» دار التنوير (بيروت) ط١، ١٩٨٣ (ص٣٣ ٣٤).

(٥) نفس المصدر (ص٣٦).

رضا. إذن لقد انتقل هذا الاتجاه خطوة، من الفكر العربي الإسلامي في العصر العباسي حيث كان فكراً متحرراً متطوراً، إلى الفكر "السني". هذا الانتقال هو الذي نزع عنه طابعه "الثوري" المناهض للغرب الرأسمالي، والساعي إلى تأسيس الجامعة الإسلامية. وهذا الانتقال هو الذي أدى إلى التحول من العمل السياسي الثورة، إلى العمل الإصلاحي. لأن الإيديولوجيا السنية وفق ما تبلورت عليه في القرن الحادي عشر، تقوم على أساسين متناقضين في المجال السياسي، الأول: الاعتراف بالخلافة الإسلامية، والثاني: فصل العمل الديني عن العمل السياسي. وهذه ليست دعوة علمانية بل أنها جزء من تكييف الدين مع مقتضيات السلطة السياسية، حيث يجري إضفاء حالات دينية على السلطات في نفس الوقت التي تنزع إلى إبعاد الجماهير عن السياسة. ولعل هذا هو الذي يفسر الالتباسات التي شاعت حول دعوة الإمام إلى "العلمانية"[1].

في هذا السياق يمكن فهم موقفه من الإنجليز. حيث تحول الموقف الثوري المناهض لهم لديه ولدى الأفغاني في المرحلة الأولى، إلى موقف "الوفاق" معهم[2]، وطلب دعمهم من أجل إنجاز الإصلاح[3]، أو حسب تعبير د. محمد جابر الأنصاري "روح المهادنة التي أظهرها عبده تجاه كرومه"[4]، وتأييد كرومه لاتجاه الإمام، ورفضه لاتجاه

(١) أنظر د. محمد عمارة «الإمام محمد عبده» مصدر سبق ذكره (ص٨٩ ٩٤).
(٢) رشيد رضا «مختارات سياسية» مصدر سبق ذكره (ص٧١) و (ص٨٩ ٩٠).
(٣) نفس المصدر (ص٧٤).
(٤) د. محمد جابر الأنصاري «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠

"المتفرنجين"[١]، وهذه سمة الإيديولوجيا السائدة، التي غالباً ما تلجأ إلى "التغيير" من "الداخل"، أي إلى التكيف مع الأوضاع المستجدة، والسعي للتغيير من داخل البنية التي توجدها. وهي سمة الفئات العليا في المجتمع أساساً. لهذا نرى عبده يعيب على ثورة عرابي انتماء ثوارها للشعب والفقراء، ويقول: "أنه لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك، فكيف حصل في هذه المرة، ومن أهل هذا المجتمع؟ فهل تغيرت سنة الله في الخلق، وانقلب سير العالم الإنساني؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حداً لم يبلغه أحد من العالمين، حتى رضيتم واخترتم عن رؤية وبصيرة أن تشاركوا سائر أمتكم في جاهكم ومجدكم وتساووا بالصعاليك حباً بالعدالة، والإنسانية؟ أم تسيرون إلى حيث لا تدرون وتعملون ما لا تعلمون"[٢].

وتتضح المواقف أكثر مع رشيد رضا، الذي ثابر على السير في طريق الإمام، تلميذه الأمين وشارح أفكاره، حسب تعبير البرت حوراني، الذي يضيف "أن عقائد محمد عبده قد تعرضت لبعض التحوير على

١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٠ (ص١٨ ١٩).

(١) رشيد رضا «مختارات سياسية» مصدر سبق ذكره (ص٧٠) و (ص٧٨).

(٢) د. علي الحديدي «عبدالله النديم» (ص١٧٧) نقلاً عن د. رفعت السعيد «حسن البنا» مصدر سبق ذكره (ص٣٧).

يده"[١]، حيث ظهرت النزعة السنية بشكل أبرز في تفكيره، فقد اعتمد على "الحنبلية المتزمتة"[٢].

لم يختلف رشيد رضا عن الأفغاني ومحمد عبده، وحتى عن الكواكبي في موقفه من المفاهيم الدينية السائدة، المسماة "الغلو الصوفي"، فقد كان يرى أنه يظهر الإسلام كدين الخضوع الأعمى لا دين القوة والسعي"[٣]، كما أنه اتفق معهم في الدعوة للتوحيد والشورى، والحلم بإعادة الماضي على أساس القرآن والسنة[٤]. وكان ضد الجمود والتقليد في الإسلام، خصوصاً في سياق وجود مدنية غربية حديثة، لهذا نراه يدعو لأن يتحدى الإسلام المدنية الحديثة، وأن يقبل منها المقدار الكافي لاستعادة قوته[٥]، وتقوم هذه الاستفادة وهو هنا يتفق تماماً مع محمد عبده على أساس الاستفادة من التقنية الغربية[٦]. ثم أنه يعتبر الإسلام "دين السيادة والسياسة والحكم" وأنه لا صلاح للشريعة الإسلامية، "إلا بإعادة تكوين الدولة الإسلامية" على أساس وجود علماء حقيقيين (أي ملتزمين بالدين التزاماً صادقاً) وحاكم إسلامي حقيقي. لهذا نراه يشدد على ضرورة وجود الخلافة العثمانية"[٧]. لكن نراه يستخدم

(١) حوراني «الفكر العربي» مصدر سبق ذكره (ص٢٧١ ٢٧٢).
(٢) نفس المصدر (ص٢٧٧).
(٣) نفس المصدر (ص٢٧٨ ٢٧٩).
(٤) نفس المصدر (ص٢٧٤) و (ص٢٧٦).
(٥) نفس المصدر (ص٢٨٢ ٢٨٣) وكذلك رشيد رضا «مختارات سياسية» مصدر سبق ذكره (ص٧٦).
(٦) حوراني «الفكر العربي» مصدر سبق ذكره (ص٢٧٥) و (ص٢٨٣).
(٧) نفس المصدر (ص٢٨٧ ٢٨٨).

مبدأ "الضرورة"، (وهو هنا متأثر كما معلمه الإمام محمد عبده، بابن تيمية[١]، في قبول الجانب الرأسمالي من الغرب، وخصوصاً في قضية الربا، حيث انطلق من مبدأ "الضروروات تبيح المحظورات"[٢]، أما في المجال السياسي فقد وقف موقف معلمه، لكنه بعد موته، اتخذ موقفاً أكثر تحمساً لبريطانيا، وحثها على دعم حزب الإمام، كما أشرنا سابقاً، لكنه أساساً اتخذ موقفاً مناهضاً للمتفرنجين، أي كل التيارات الديمقراطية والعلمانية.

ويجيء هذا المسار لبزوغ حركة الإخوان المسلمين، فقد "تأثر الشيخ حسن البنا بالأستاذ الإمام، لكنه تأثر أكثر بكثير برشيد رضا"[٣]، وحسب الشيخ حسن البنا "فالأفغاني كان يرى المشكلات ويحذر منها، وكان محمد عبده يعلم ويفكر، ورشيد رضا يكتب أبحاثاً"، أما دعوة الإخوان فتتميز "عن غيرها بأنها تعني الجهاد والنضال والعمل.. وأنها ليست مجرد رسالة فلسفية"[٤].

لماذا هذا المسار من الثورة إلى الإصلاح، فالتزمت، فالرجعية؟.

نجيب بمسألتين وهما:

أولاً: إن "الخواص والأغنياء ورجال الحكومة" حسب تعبير الإمام محمد عبده حاولوا التصدي لزحف الرأسمالية الأوروبية، خشية منهم

(١) نفس المصدر (ص٢٧١).

(٢) نفس المصدر (ص٢٨٥). وهذا ما فعله الإمام محمد عبده من قبله، أنظر د. رفعت السعيد «حسن البنا» مصدر سبق ذكره (ص٤١).

(٣) د. رفعت السعيد «حسن البنا» مصدر سبق ذكره (ص٤٤).

(٤) نفس المصدر ونفس الصفحة.

على مواقعهم، وعلى دورهم في المجتمع، (وهي نفس الخشية التي فرضت على الباب العالي إصدار قرارات اقتصادية جديدة). لهذا اندفعت للدفاع عن هذه المواقع، في حرب ضروس ضده، إنها ردة فعل الطبقة السائدة على الغريب، ومن منطلق ديني، وإذا كان هؤلاء القادة (الأفغاني، عبده، رشيد رضا) مفكروها، فقد ظهرت على شكل حركات سياسية (الوهابية، المهدية، السنوسية). ومن هذا المنطلق دعت لتجديد ذاتها، وإعادة الحيوية لدورها، وكان هذا يتطلب تجديد السلطنة. لكن اتساع التغلغل الرأسمالي، كان يدمج فئات متزايدة من الطبقة السائدة في إطار مصالحه، مما فرض الدعوة "للوفاق"، هذه الدعوة التي مارسها عبده عملياً، وطرحها رشيد رضا بشكل واضح في كتاباته. ثم كانت الأمور قد اختلفت بعد الحرب العالمية الأولى حيث كانت الطبقة السائدة زمن العثمانيين، قد اندمجت تماماً في إطار المصالح الرأسمالية، مما أدى إلى ولادة حركة كحركة الإخوان المسلمين.

هنا لابد لنا من ربط هذا التحول بالتحولات الطبقية التي أحدثتها السيطرة الاستعمارية في الطبقات عموماً، وفي طبقة الخواص والأغنياء تحديداً.

ثانياً: إن الخوف من الخضوع للسيطرة الاستعمارية، دفع فئة من المثقفين، (فقهاء السنة) إلى الاستعانة بمجد درس، فرجعوا إلى الأصول. ومن ثم تبنوا الفكر العربي الإسلامي، وفق الصيغة التي تمظهر فيها وهو في أوج مجده، لكن التحولات الطبقية، وتداخل مصالح الخواص والأغنياء بمصلحة الرأسمالية الأوروبية، فرض السعي من أجل الوفاق

معه، شرط أن يؤيدهم بالإصلاح الديني، ويطلقوا له عنان السياسة، وهذا ما جعل الإمام يرى في مسألة احتلال مصر، "إنها مسألة أوروبية لا شأن لنا فيها، وإنما الشأن فيها لدول أوروبا ذات المصالح في مصر مع السلطان"[1]. ثم بعد اتحاد مصالحها مع مصالحه، وجهت نيرانها ضد الحركة الوطنية والعلوم الفلسفية، والسياسية الغربية (ويطلق رشيد رضا على كل ذلك اسم المتفرنجين). وأخيراً تحالفت مع الإنجليز ضد الحركة الوطنية،(مع حركة الإخوان المسلمين). وهو نفس السياق الذي سارت فيه الدعوات الوهابية والمهدية والسنوسية. ولقد اعتمدت في كل هذه التحولات على الفكر العربي الإسلامي في مراحله المختلفة، وخصوصاً على ابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

وفي هذا السياق جرى تكييف الدين، وفق مقتضيات "العصر" ولكن ليس وفق مطامح البرجوازية الصاعدة، بل وفق مطامح البرجوازية التابعة، حيث تكيفت الطبقات القديمة (كبار ملاك الأرض، التجار) مع السيطرة الاستعمارية. أي أن الطبقة السائدة زمن العثمانيين، سعت من أجل تكييف أوضاعها مع السيطرة الرأسمالية.

ولقد لعب هؤلاء المفكرون، دور المكيف للأيديولوجيا السائدة، مع الوضع الجديد، كما كيّف ابن تيمية الدين مع عصر الانحطاط[2]، وبالتالي أصبح جزءاً من البنية الإيديولوجية السائدة، منذ الاحتلال،

---

(١) رشيد رضا «مختارات سياسية» مصدر سبق ذكره (ص٧٦).

(٢) حوراني «الفكر العربي» مصدر سبق ذكره (ص٣٢ ٣٥). وكذلك محمد أركون، لوي غارديه «الإسلام الأمس والغد» مصدر سبق ذكره (ص٣٣ ٣٤).

مروراً بمرحلة "الاستقلال" إلى اليوم، رغم الهزات التي تعرض لها، حين حدثت التغييرات السياسية في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية. لهذا ليس من السهل أن نعتبر هذا الاتجاه جزء من حركة التنوير، رغم أن مفكريه أعلام كبار في الفكر العربي، ورغم أن عدداً من المسائل التي طرحها بعض هؤلاء المفكرين (وخصوصاً الأفغاني ومحمد عبده) خدمت حركة التنوير، وخصوصاً فيما يتعلق منها بإعادة الاعتبار لدور العقل، وفتح باب الاجتهاد، وبالتالي إعادة النظر في البنية الإيديولوجية التي سادت في عصور الانحطاط.

والذي جعلنا لا نحسم في انتماء هؤلاء لحركة التنوير، أنهم عبّروا عن الطبقة السائدة (التي يسميها عبده، الخواص والأغنياء ورجال الحكم)، ولم يعبروا عن مصالح طبقة ناشئة، هي البرجوازية الوليدة. وحين عبر الجيل الثاني من هذا الاتجاه (رشيد رضا الإخوان المسلمين) عن البرجوازية، عبروا عن البرجوازية التابعة، شبه الإقطاعية، وليس عن البرجوازية الناهضة[1]. أما على المستوى الإيديولوجي فقد فكرت "داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد..." أنها تفكر "في تحرير الفكر داخل الحقل المعرفي الإيديولوجي القديم وضمن إشكاليته"[2].

---

(١) هنا نحتاج إلى توضيح أن البرجوازية لم تستطع أن تلعب دوراً مستقلاً، بل تحولت إلى برجوازية تابعة، بعدما تكيفت مع بقايا الإقطاع، وشكلا معاً طبقة مسيطرة.

(٢) د. محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر» المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) دار الطليعة (بيروت) ط١ أيار (مايو) ١٩٨٢ (ص٢٩) و (ص٣٦).

وهي تسعى من أجل "تجديد" الإيديولوجية ذاتها، إلى إعادة الحيوية إليها، وحين تأخذ عن الغرب، تختار التقنية فقط، لأنها تعتقد أنه ما ينقص الشرق في نهضته، أما الفكر، الإيديولوجيا، الفلسفة، السياسة، فالتراث العربي الإسلامي يزخر بها، بل أن الغرب قد استعار عن هذا التراث!!

حركة التنوير:

إذا كان الاتجاه الأول لم يحرر السياسة والدولة من سلطة الدين، فقد فعل الاتجاه الثاني ذلك. إن خلاف رشيد رضا مع الكواكبي، أنه فصل الدين عن الدولة[1]، وبالتالي فصل الدين عن السياسة، وهذه نقطة هامة في التفريق بين الاتجاهين، وتدلل على موقفين في رؤية التطور.

ورغم أن الكواكبي وعلي عبد الرزاق، طالبا بالعودة إلى السلف، لكن بهدف يخالف هدف كل من الأفغاني، محمد عبده ورشيد رضا. لقد طالبا بهذه العودة من أجل إسقاط مفاهيم سادت طيلة قرون، وكانت سائدة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وخصوصاً فيما يتعلق بطبيعة الدين (التصوف، الجمود، التقليد)، وكذلك فيما يتعلق بدوره في المجتمع. فبينما تناول علي عبد الرزاق قضية الخلافة وبالتالي السلطة الدينية، لكي يؤكد على لا إسلامية هذا المفهوم، وبالتالي يقرر ضرورة السلطة المدنية، عمل الكواكبي على هزيمة المفاهيم السائدة، من أجل تصور حديث للسياسة والفكر. ولقد أوضحت سابقاً هذه

---

(١) المنار، سنة ١٩٠٢م/٥/ ٢٧٩ نقلاً عن د. عمارة «الكواكبي» مصدر سبق ذكره (ص ٧٠ - ٧١).

القضية، ولا حاجة للعودة إليها. بينا حاول الأفغاني، محمد عبده ورشيد رضا، رفض المفاهيم التي سادت طيلة قرون(وهي نفس المفاهيم التي رفضها الكواكبي وعلي عبد الرزاق)، من أجل مفاهيم جاءت في ظل الإمبراطورية العربية الإسلامية، وفي مراحل الانحطاط الأولى. لهذا نرى أن "فلسفة ابن رشد، وتوفيقه بين العقل والنقل، بتأويل النقل إذا تعارض ظاهره مع براهين العقل، وبمؤاخاته بين الحكمة (الفلسفة) وبين الشريعة... كان هذه الفلسفة، مع التصوف الفلسفي لابن عربي من أبرز المنطلقات التي انطلق منها هذا التيار التجديدي.. "، كما يبدو تأثر الأفغاني بابن رشد واضحاً، وكذلك اهتمامه بالمعتزلة، وتأييده لأفكار أبو العلاء المعري[1]. ثم يصبح محمد عبده ورشيد رضا (وأيضاً الحركة الوهابية، والسنوسية، والإخوان المسلمين) تلامذة لكل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية[2].

وباختصار فلا نشك أن أفكار الكواكبي وعلي عبد الرزاق، فتحت آفاقاً واسعة لنشوء تيار ليبرالي (كان بدأ في النشوء منذ نهاية القرن التاسع عشر). لقد فككت هذه الأفكار الإيديولوجيا السائدة، وحررت السياسة من "الفكر الديني"، وطرحت مفاهيم الأمة، والقومية، والحكومة المدنية، والحقوق العمومية، والشخصية، والتساوي في الحقوق، وفصل السلطات ودور القانون[3]. وبالتالي فتحت الآفاق

---

(١) د. محمد عمارة «تيارات الفكر الإسلامي» دار الوحدة (بيروت) ١٩٨٥ (ص٣٠١ ٣٠٥).

(٢) محمد أركون، لوي غارديه «الإسلام الأمس والغد» مصدر سبق ذكره (ص٣٦).

(٣) الكواكبي «طبائع الاستبداد» مصدر سبق ذكره (ص١٤٣ ١٥٩).

لنشوء الفكر العلماني. وأهمية دورها أنها أسهمت في إلغاء اضطهاد "الفكر الديني" السائد للفكر الليبرالي العلماني. هذا الاضطهاد الذي لحق بالليبراليين الأوائل، وأدى إلى تضييق دورهم، ومحدودية انتشار أفكارهم. لقد أدت إلى انتشار واسع للفكر الليبرالي الديمقراطي، بمختلف اتجاهاته، وهذه هي سمة المرحلة بعد الحرب العالمية الأولى.

ونعود إلى التساؤل ماذا حققت حركة التنوير هذه؟

لقد فتحت الطريق أمام تحرر الفكر. وهل يمكن لحركة التنوير أن تحدث أكثر من أكثر من ذلك؟ هل نطلب من حركة التنوير، أكثر من أن تفكك الإيديولوجيا السائدة، وتفتح آفاق التطور أمام "العقل"؟.

لا. لأنها ليست معنية بتحقيق أكثر من ذلك، إنها غير معنية بتحقيق الثورة البرجوازية، وهذا ما يقول به بعض من درس عصر النهضة، وينطلق من ذلك لكي يحكم على ما جاءت به بالفشل. إن هذه المهمة ليست مهمتها، بل أن مهمتها تنحصر في تفكيك الإيديولوجيا السائدة، وهذا ما فعلته (ونحن نقول تفكيك، وليس إنهاء)، لأنها صدى لولادة برجوازية في ا لمجتمع، تظهر مفاعيلها أولاً، في دورها بتفكيك الإيديولوجيا السائدة، لكي تفسح لمفكري البرجوازية النهوض. إن تحقيق الثورة البرجوازية كان من مهمة البرجوازية، التي كان من واجبها أن تمل دور حركة التنوير، من خلال مشروع سياسي، علماني ثوري. وهنا نقف أمام مشكلة الثورة في الوطن العربي، مشكلة ارتباط التطور في البنى الاقتصادية الاجتماعية بالبنى الفكرية. وجوهر هذه المشكلة هو عجز البرجوازية العربية. وهذه إشكالية أخرى لا تدخل

في إطار دراستنا هذه.

لكن نود أن نشير إلى أن فكر حركة التنوير، الذي أدى إلى نشوء محاولة ليبرالية مجهضة، قد انتقل إلى الفكر القومي العربي فيما بعد، الذي انطلق من مبدأ فصل الدين عن السياسة، والدولة، مع تبني التراث الفكري العربي الإسلامي. وإذا كان المبدأ الأول هو نتاج حركة التنوير المباشر، فإن المبدأ الثاني، كان نتاج فشل الفكر الليبرالي. كما أنه يعبر عن "وعي" البرجوازية الصغيرة، الذي عبر عن الثقافة التي انتشرت في الوطن العربي، على ضوء ما قامت به حركة التنوير، ومع إطلال على الفكر الغربي الحديث.

إذن يمكننا القول أن ارتباط عصر النهضة بالغزو الاستعماري، قد أدى ليس إلى نشوء اتجاهين مختلفين فيما يتعلق بالأيديولوجيا السائدة (أو الدين الرسمي حسب تعبير الكواكبي) فقط، بل أنه قاد إلى أن تصبح السلفية قوة مرتبطة بالفئات الحاكمة المرتبطة بالاستعمار، مما جعل دورها محدوداً طيلة السنوات ما بين الحربين. وقاد أيضاً إلى أن يفصل الدين عن السياسة، مما سمح بنشوء الأحزاب والقوى الديمقراطية، والليبرالية والعلمانية، وأن تصبح القوة المؤثرة.

الفصل الرابع

وضع الأيديولوجيا القديمة

كانت أفكار عصر النهضة التي تتعلق بالحرية والوحدة والحداثة والعلمنة والدمقرطة تعبر عن منظومات فكرية حديثة، تبلورت مع انتصار البرجوازية في أوروبا، أي مع انتصار نمط الإنتاج الرأسمالي. كما أن القضية القومية، بمعناها الواضح، أي بمعنى السعي من أجل تكوين الدولة الأمة، تبلورت في سياق عملية الصراع بين البرجوازية والإقطاع في أوروبا. في حين كانت القضية القومية العربية غائبة، حيث طغى الطابع "العثماني" على الإمبراطورية، بعد قرون من التفكك تلت الإمبراطورية العباسية. وكان الفكر العربي، قد تلاشى وطغى الفكر الديني التقليدي، السلفي. مما أوجد هوّة واسعة بين فكر حديث وآخر كان نتاج ظروف قرون سالفة. لأن النمط الرأسمالي عبّر عن مرحلة متقدمة، عما ساد الإمبراطورية العربية، حيث عبّر عن انتقال من النمط الزراعي، إلى النمط الصناعي (حيث الصناعة هي أساس قوى الإنتاج). وبالتالي جاء الفكر الحديث متقدماً عن كل المنظومات الفكرية السابقة،

فتجاوز الفكر العربي المكون في القرنين ا لتاسع والعاشر، بعدما استمد منه أساسياته، مواكباً التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أخذ يتسع في أوروبا بدءاً من الحرفة، التي بدأت أيضاً في إطار الإمبراطورية العربية، لتتطور في أوروبا، وتنجب الصناعة الحديثة هناك.

وبذلك فقد تخلف العرب وتطورت أوروبا. وبذلك أيضاً أصبح النمط الصناعي، هو النمط العالمي الوحيد القادر على الاستمرار، والذي غدت الأنماط السابقة للرأسمالية عاجزة عن تجديد ذاتها، وتحقيق استمراريتها، لقد وضعت أمام احتمالين، إما التحول إلى النمط الصناعي، أو التبعية للنمط الصناعي الأوروبي.

وإذا كانت الرأسمالية قد أخذت تتحول بالتدريج إلى نظام عالمي، وبالتالي أوجدت، بموافقتها أو بدونها، احتمالات تطور في البنية السابقة للرأسمالية، يدخل البنية الحديثة فيها، فقد تفاقم التناقض بين الفكر الحديث، والفكر السلفي، مع ملاحظة التحول الجدلي الذي حدث، حيث تخلت الرأسمالية منذ أن أصبحت هي السلطة واتجهت نحو الاستعمار، عن الفكر الحديث (الفكر القومي الليبرالي تحديداً، لأنها كانت ضد الفكر الماركسي منذ نشوئه)، واتجهت إلى اعتناق الأفكار المحافظة، والمتعصبة والسلفية. في حين أن البنية الحديثة التي بدأت تتسرب إلى بنية المجتمع العربي، بفعل التغلغل الرأسمالي، ورغماً عنه في كثير من الأحيان، أخذت هذه البنية تعتنق الفكر الحديث (الليبرالي، القوميـ والماركسي). من هنا تأتي شرعية الفكر الحديث في الوطن العربي، ومن هنا يأتي دوره، والملاحظ أنه كلما كانت الرأسمالية

الأوروبية تستوعب فئات من الطبقة "البرجوازية الحديثة" في الوطن العربي، تخلت هذه الفئات عن الفكر الحديث لمصلحة الفكر السلفي المحافظ.

لهذا أخذ الفكر السلفي يحدد مواقفه من الفكر الحديث (القومي والماركسي)، ومن القضية القومية، في إطار تحديده لموقفه من نمط الإنتاج الحديث كله، ونقصد النمط الصناعي (النمط الرأسمالي، ثم الاشتراكي)، فأفكاره حتى "التقدمي"[1] منها مؤسسة كانعكاس لنمط الإنتاج الزراعي في مرحلته الإقطاعية. حيث القومية فكرة "أسقطها" الدين، وحيث لا دور للعقل، لأنه يقود إلى الشك[2]. وهذا يؤسس للمعركة ضد الليبرالية، وضد الإلحاد. وبالتالي كان الحفاظ على البنية القديمة، يفرض المعركة ضد كل مظاهر البنية الحديثة، على الصعيد المادي (الصناعة..) والفكري (الفكرة القومية...).

وإذا كان الفكر القومي والليبرالي قد بدأا من داخل إطار المؤسسة

---

(١) نقصد بالتقدمي هنا تلك الأفكار الفلسفية والإيديولوجية التي تبلورت في إطار الإمبراطورية العربية، والتي يعتبرها الفكر السلفي (أو على الأقل يعتبر بعضها) جزء من تراثه.

(٢) هذا ما عمل أبو حامد الغزالي على تأكيده. أنظر:

- أبو حامد الغزالي «القسطاس، المستقيم» منشورات دار الحكمة (دمشق بيروت) ١٩٨٦.

- أبو حامد الغزالي «المنقذ من الضلال» دار الأندلس (بيروت) دون طبعة ودون تاريخ.

- أبو حامد الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» منشورات دار الحكمة (دمشق بيروت) ١٩٨٦.

الدينية[1]، فقد حارب الاتجاه السلفي هذا الفكر، كما حارب القضية القومية، مشدداً على الطابع "الإسلامي"[2]. وهذا هو الموقف الذي تتخذه "الحركة الإسلامية" في الوقت الحاضر. وأول إشكاليات هذا الاتجاه، أنه يجعل الأيديولوجيا الدينية، التي كانت التعبير المباشر لنمط الإنتاج "ما فوق قومي"، الذي أوجد الإمبراطورية العربية، يجعلها إيديولوجيا راهنة، وبالتالي يترجم هذا الموقف سياسياً بالسعي لإعادة الإمبراطوريات القديمة، في الوقت الذي لم تعد هناك إمكانية لذلك، مما يجعله في المعركة السياسية يدعم التجزئة السياسية في الوطن العربي، إن انتفاء الحاجة إلى الإمبراطوريات قديمة الطابع، هو الذي فتح الآفاق لكي تصبح الدولة القومية ضرورة واقعية، وبالتالي فرض طرح القضية القومية. بمعنى أن القضية القومية بدأت حيث انتهى الفكر السلفي (الأيديولوجيا الدينية).

لذلك فالقضية القومية غير مطروحة في الإطار السلفي، بل أنها

---

(١) بهذا الخصوص يمكن مراجعة:

- عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد» مصدر سبق ذكره.
- علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت) دون طبعة ودون تاريخ.

(٢) هذا ما تزخر به كتابات الاتجاهات الإسلامية السلفية. بهذا الخصوص يمكن مراجعة:

- ناجي علوش «الثورة والجماهير» مصدر سبق ذكره.
- شريف خالد «موقع حركة الإخوان المسلمين من مجرى الأحداث في المجتمع المصري» مجلة كتابات مصرية (١) إصدار دار الفكر الجديد (بيروت) وخصوصاً ص ٢٤.
- د. محمد عمارة «أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية» دار الوحدة (بيروت) ١٩٨٦.

عنصر طارىء "مستورد"، و"غريب". هنا يكمن الفرق بين الفكر السلفي، والفكرين القومي والماركسي. فالفكر القومي جاء ليحدد طابع جماعة من البشر (الأمة)، وبالتالي هدف إلى علاج القضية القومية، بل أن القضية القومية، كانت أساسه، وإن كان لم يأت مطابقاً لها. لأنه طرح فكرة حديثة (القومية) في إطار إيديولوجي سلفي في جوهره. والفكر الماركسي، وإن رفض الفكرة القومية، في مراحل مختلفة، في الوطن العربي، فإن الماركسية قادرة على استيعاب القضية القومية. أما الفكر السلفي فيرفضها من الأساس[1]، لأن "مبادئ القومية تتناقض تماماً مع مبادئ الإسلام!.. وهي في حد ذاتها تخالف الشرائع الإلهية!.. إنه ينبوع للفساد والذعر والشر في هذه الدنيا إنها لعنة الله الكبرى!.. إنها أمضى سلاح في يد الشيطان يصيب به ناصبوه وناصبهم العداء منذ الأزل؟!..

إن اجتماع كلمتي مسلم و قومي أمر عجيب جداً؟!.. إن القومية حين تدخل إلى عقول وقلوب المسلمين من طريق، فإن الإسلام يخرج من طريق آخر"[2]، وأيضاً "إن المسلم الذي يريد البقاء مسلماً عليه أن يؤمن ببطلان كل القوميات الأخرى، ولا يقيم لكافة صلات الأرض والدم وزناً، أما من يرد الاهتمام بهذه الروابط والصلات، فعلينا أن نعرف أن الإسلام لم يخالط قلبه وروحه، وأن الجاهلية قد تمكنت منه

---

(١) لابد أن نشير إلى أن في الاتجاه السلفي، من «يقبل» القومية، لكن في داخل الإطار الإسلامي فقط، وبمعنى التمايز بين شعب وآخر. وبالتالي فهو يرفض القضية القومية في كل الأحوال.

(٢) أبو الأعلى المودودي «الأمة الإسلامية وقضية القومية» ص١٥٣، ١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٦٩. وكذلك المودودي «الحكومة الإسلامية» ص١٤٠. نقلاً عن د. محمد عمارة «أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية» مصدر سبق ذكره ص٢٧٧.

قلبه وعقله واستولت عليهما، وأنه سينفصل عن الإسلام، وينفصل الإسلام عنه إن آجلاً أو عاجلاً... إن الإسلام والقومية يتعارضان معاً من حيث روحيهما وهدفيهما.. فالمسلمون حزب لا قوم، والقرآن يرى البشرية كلها حزبين اثنين فقط، أولهما حزب الله وثانيهما حزب الشيطان"[1].

وهذا هو موقف كل الأديان من القومية، لأن الدين ذاته يصيغ البشر الذين ينضوون تحت لوائه في "أمة واحدة"، فقد جاء تعبيراً عن الحاجة إلى انضواء شعوب وأقوام مختلفة في دولة واحدة، مما جعله يرفض القومية لأنها وسيلة تهديم لهذه الدولة. ولهذا انقسم البشر، وكما أوضح أبو الأعلى المودودي في النص الوارد سابقاً، إلى حزب الله أو حزب الشيطان، أو انقسم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، أو إلى يهودي وغير اليهودي، مسيحي وغير المسيحي، مسلم وغير المسلم[2].

إذن، كان منطقياً أن تكون القضية القومية أحد مسائل الحرب الإيديولوجية التي شنها الاتجاه السلفي ضد الفكر الحديث[3]، فالبنية الدينية ترفض أن تصبح التعبير الإيديولوجي عن قومية محددة، بل

---

(١) المودودي «الحكومة..» ص١٥٩، ١٦٥، ١٤٩، نقلاً عن د. محمد عمارة «أبو الأعلى المودودي» مصدر سبق ذكره ص٢٧٧ ٢٧٨.

(٢) طبعاً كانت هذه عبارة عن صيغة إيديولوجية، تخفي حاجة طبقة اجتماعية للسيطرة ليس على الطبقات من ذات القومية، بل على الطبقات من أقوام وشعوب أخرى، وهذا ما أشرنا إليه في دراسة أخرى، أنظر سلامة كيلة «إشكالية القومية والدين في التاريخ العربي» مجلة الوحدة العدد.

(٣)إضافة إلى القومية، كانت محاور الحرب، هي العلمانية، الليبرالية والديمقراطية، الشيوعية والإلحاد.

أنها تفعل العكس دائماً، أي تصبح هي "القومية". لذلك وكما أشرنا سابقاً فقد كانت الأيديولوجيا الدينية إحدى التحديات التي واجهت الفكر القومي، والذي سعى لاحتوائها، من خلال المزج بين العروبة والإسلام، أو يجعل الإسلام دين العرب[١].

لكن هذا مظهر من مظاهر تأثير الفكر السلفي على القضية القومية العربية، ويمكن أن نقول أنه المظهر الثقافي الفكري، وهو أقل المظاهر خطورة. الأخطر هو الانتقال من الثقافي الفكري إلى السياسي، ونقصد نشوء الحركة السلفية (الحركة الإسلامية)، وارتباطها بفئات اجتماعية محددة، وممارستها أدواراً اجتماعية وسياسية مختلفة. هنا نشير إلى مسألتين: التصور الاقتصادي الاجتماعي الذي تتبناه الحركة، وأثره على القضية القومية. و"الطائفية".

إذا كان الاتجاه السلفي (أو المفاهيم التي يتبناها الاتجاه السلفي حاضراً) أقرب إلى التعبير عن وعي كبار ملاك الأرض في الماضي، فإن تصفية هؤلاء، أوجد ظروفاً جديدة، جعلت هذا الاتجاه "يتبنى" مفاهيم اقتصادية، تولد "الاقتصاد الطفيلي"، أي الاقتصاد المبني على ما أطلق عليه "شركات الانفتاح"[٢]. وهذا النمط الاقتصادي،

(١) د. محمد أحمد خلف الله «عروبة الإسلام» مجلة المستقبل العربي العدد ٢، ٧/ ١٩٧٨ ص٢٩ ٣٩، ويمكن اعتبار ذلك صيغة من صيغ تطويع الدين للعامل القومي.

(٢) أنظر: بعض الأمثلة: أ حول حالة مصر:

مجلة الشراع العدد ١٩٦ تاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٨٥، تقرير كتبه عادل الجوهري.

جريدة السفير (بيروت) ٢٩/٦/١٩٨٧، تقرير «الخارطة الجديدة لمجلس الشعب المصري، وعلاقة الإخوان بشركات توظيف الأموال» إعداد غسان مكحل (ص١١).

يزيد من تفكك البنية الاقتصادية الاجتماعية العربية، لأنه يقوم على توسيع القطاعات غير المنتجة (التجارة، البنوك، السمسرة، السوق السوداء..)، التي بدورها تمعن في ربط الاقتصاد العربي بالسوق الإمبريالي. أنها باختصار تولد القوى الاجتماعية التابعة، التي تندمج بالسوق الإمبريالي، وبالتالي تدعم التصورات السياسية للإمبريالية. وهذا يفسر ما قلناه سابقاً حول دعمها للتجزئة. طبعاً نحن نتحدث عن جزء من الاتجاه السلفي، وإن كان الأقوى (الإخوان المسلمون مثل على ذلك). إن رفض الاتجاه السلفي للبنية الحديثة (الصناعة تحديدا)، وانهيار الزراعة بشكلها القديم (الإقطاعي)، يجعله يغوص في قنوات الرأسمالية العالمية، القائمة على أساس تشجيع "الاقتصاد الحر" الذي يعني حرية التجارة فقط. هذا النمط الذي يهدف إلى نهب الوطن العربي وإفقار جماهيره. وبالتالي يسير الاتجاه السلفي في اتجاه معاكس لحركة التقدم العربي، الهادفة إلى الاستقلال الاقتصادي، ببناء وسائل إنتاج حقيقية، في الصناعة والزراعة، والسير في الاتجاه المعاكس لحركة التقدم العربي، يعني رفض الوحدة القومية، لأن مصلحة الفئات الطفيلية، في الارتباط بالسوق الإمبريالي، وليس في التوحد القومي، خصوصاً أن هذا الارتباط يفرض رفض الوحدة القومية، والقبول بالتجزئة.

لكن، لاشك في أن الإشكالية الأخطر التي تواجه القضية القومية العربية، هي حالة "النهوض الديني"، التي تتخذ طابعاً سياسياً،

ب حول حالة السودان:

جريدة النداء (بيروت) ٣/ ٣/ ١٩٨٥، مقابلة مع إبراهيم نقد الأمين العام للحزب الشيوعي السوداني. مترجمة عن مجلة «إفريقيا آسيا» تاريخ ١١-٢٤ شباط ١٩٨٥.

لأنها تقود إلى تطاحن طائفي، ولا تكتفي بما سبق، وفي هذه الصيغة تبطل مقولة الأمة، وتطفو مقولة "الملة" و "الطائفة"، فيصبح الدين، ثم مذهب معين فيه، هو الموّحد بين مجموعة بشرية محددة، ويكون تاريخ كل منها "المشترك" هو التاريخ المعترف به. ولما كان بين الملل والطوائف "أحقاد تاريخية"، وبينها كلها وبين الحاضر، بصفته عنصر النفي لها جميعاً، صراع دام، عرفنا مدى الوحشية التي يمكن أن تسود، الدم الذي يمكن أن يراقّ. إن إحلال "الملل" و "الطوائف" محل الأمة، يقود إلى التفتيت، وإلى الحروب الطائفية، التي تهدم عوامل قوة الأمة. لأن هذه العملية، تعني عودة إلى الماضي، وكل عودة إلى الماضي، سواء في المجال الإيديولوجي، أو العملي، لابد أن تكون قسرية.

لماذا هذه النتيجة؟

إن الانتقال من اعتبار الاتجاه السلفي، اتجاه فكري ثقافي، إلى اعتباره اتجاه سياسي، يطرح قضية دور "الدين الاجتماعي والسياسي، ويجعل هدف "الحركة الدينية" الجوهري، هو فرضه. بمعنى يصبح الهدف من النضال السياسي، هو فرض نوع من "الحكم الديني"، في الإطار الذي تراه كل حركة دينية، وتعتبره "الدين الحق". هنا لا يعود الصراع الإيديولوجي كافياً، بل يجري الانتقال إلى صيغة أخرى، لاشك أنها مكملة للصيغة الأولى، لكنها أكثر مضاءً، إنها صيغة "النضال السياسي العسكري"، من أجل فرض قيم معينة.

ونحن لا نلتفت إلى مشروعية ذلك، بل إلى آثاره، التي يمكن إجمالها في مسألتين، الأولى: ولقد حاولنا الإشارة لها قبل قليل، وتتعلق بتأثير تلك

الأفكار والمفاهيم السلفية (القديمة)، المراد تطبيقها على بنية "المجتمع الحديث". فرغم أن بنية المجتمع في الوطن العربي، هي بنية متخلفة متأخرة، لأنها لم تنتقل من نمط الإنتاج الزراعي إلى النمط الصناعي، ولأنها أيضاً كانت بنية ريفية متخلفة (ونقارن هنا بين مرحلتين، نقارن البنية التي سادت منذ القرن الحادي عشر إلى وقت قريب، بتلك التي كانت في ظل الإمبراطورية العربية، أي إننا نقارن بين مظهرين لنمط إنتاجي واحد، ونقصد النمط الإقطاعي، بين صيغته المتطورة التي سادت في الإمبراطورية العربية، وصيغته المتأخرة التي سادت بعد ذلك)، رغم ذلك، إلا أن نشوء نمط جديد، هو النمط الصناعي، جعل كل الأنماط الأخرى السابقة له، في عداد الماضي، ليس لأنه أسقطها وفرض نفسه عالمياً، بل لأنه لم يسقطها، ولكن أيضاً لم يبقها "مستقلة"، لقد ألحقها به، فغدت أنماطاً تابعة، ومشوهة. في نفس الوقت الذي دخلت فيه البنى الحديثة، وإن بأشكالها البدائية، الدنيا، الأولية. وأيضاً وهذا هو الأهم فقد أصبح النمط الحديث، حلم المجتمعات المتأخرة، ولنقل حلم الفئات الحديثة في المجتمعات المتأخرة، لهذا أصبح اعتناق الأفكار الحديثة، مسألة واقعية، وغدت الخيارات المطروحة للتطور، ليس إعادة تأسيس النمط القديم، بل التبعية (أي اندماج النمط القديم

بالإمبريالية)[١] أو تأسيس النمط الحديث مستقلاً عن الإمبريالية، وعلى أنقاض النمط القديم.

إن تطبيق النظام القديم، لا يصطدم بنظام التبعية، قدر اصطدامه بالخيار "المستقل"، الخيار التقدمي، لأنه يرفض إدخال الصناعة، وتنظيم الطبقة العاملة، لكنه يقبل التجارة، وتوظيف الأموال في العقارات، و... الخ، وهذه الصيغ، هي ذاتها ما تريده الإمبريالية، لأنها أساس بلورة بنية تابعة. من هنا نرى الاتفاق بين الاتجاه السلفي، والإمبريالية، في محاربة الصناعة، والتطور الصناعي المستقل. في نفس الوقت الذي تحارب "الحركة الدينية" كل المفاهيم والأفكار التقدمية (القومية، الليبرالية، الديمقراطية، والاشتراكية)، وتعتبرها الخطر رئيسي[٢]. وما دامت المسألة غدت مسألة تطبيق "القانون الإلهي"، فمن حق تلك الحركة، اجتثاث كل ما هو حديث، تدميره، وتخليص المجتمع من "شروره"، حتى أنه "خربها" مع الأنظمة القائمة، وحتى مع الإمبريالية (التي تطفوا في بعض الأحيان). نابعة من أن الأنظمة تلك تسمح بدخول البنية الحديثة، وبانتشار "الفسق والفجور". طبعاً الأنظمة تسمح بدخول المظاهر فقط، ولا تسمح بدخول البنية الحديثة

---

(١) هذه قضية بحاجة إلى توضيح أكثر، وإن لم يكن هنا مجال لذلك. لكن يمكن القول إن نشوء الصناعة مثّل مرحلة أرقى في فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة، وأوجد بالتالي بنية أقدر على تلبية حاجاته. ولأنها كذلك كانت قادرة على هزيمة البنية الزراعية، التي تمثل مستوى أقل من سيطرة الإنسان على الطبيعة، وقدرة أقل على تلبية حاجات الإنسان.

(٢) حول هذه القضية يمكن مراجعة موقف حديث، أنظر محمد حسين فضل الله.

ذاتها، مما يوضح أن "الحركة الدينية" ترفض حتى القشرة الحديثة.

إن المسألة الأساسية هنا، ونحن نشير إلى أسباب دموية الصراع، هي أن المفاهيم القديمة تعتبر ذاتها أنها نهاية المطاف (طبعاً القوى التي تحملها هي التي تعتبر ذاتها نهاية المطاف)، لهذا فهي ترى في التقدم اللاحق، تجاوزاً غير مجرد، مما يجعلها تدخل في حرب شرسة مع كل القوى التقدمية، خصوصاً حينما تكون تلك القوى ضعيفة، أو حينما تنتكس.

المسألة الثانية: إذا كانت المسألة الأولى تجعل كل "الحركة الدينية" ضد حركة التقدم، فإنها في الحقيقة، تنهض "إرث" الماضي، لكن متكلاً جامداً، وميتاً، إنها باختصار تنهض جثة الماضي. فإذا كانت الخلافات بين الاتجاهات المختلفة في كل دين، كانت خلافات طبقية وبالتالي سياسية. وكان الصراع صراعاً طبقياً سياسياً، حتى وهو يتخذ طابعاً (أو شكلاً) دينياً، ولهذا اتخذ شكل الصراع السياسي الحزبي، فقد أدت الانهيارات التي أصابت البنية الاقتصادية الاجتماعية، وبالتالي السلطة السياسية، إلى تكلس الأفكار والمفاهيم، إلى تحولها من مفاهيم وأفكار طبقات محددة في ظرف محدد، إلى مفاهيم مطلقة ومجردة، خصوصاً وأنها مفاهيم دينية، فتكرست الصيغة اللاهوتية للدين، من هنا نفهم ما قاله لوي غارديه، حين أشار إلى أنه في القرن الحادي عشر انبعث "المذهب

السني بقوة حمله على التنكر للمذاهب والفرق الأخرى. وهكذا ترسخت عقيدة رسمية. وبعدها تفاقم سوء التفاهم حتى بلغ درجة الخطورة"[١].

فإذا كانت الأيديولوجيا السنية قد غدت الأيديولوجيا السائدة، وكانت معادية لكل "الفرق" الأخرى، باعتبارها "زندقة"[٢]، ومروق وضلالات، وخروج على الدين، وبالتالي وضعت حداً إيديولوجياً و"بشرياً"[٣]، يميز بينها وبين تلك الفرق، فقد تحولت تلك الفرق، نتيجة ذلك، ونتيجة الهزائم التي لحقت بها[٤]، إلى مجموعات بشرية معزولة، تجمعها تصورات إيديولوجية دينية معينة، وأخذت تنغلق على ذاتها، لتؤسس بنى اقتصادية، اجتماعية، مفصولة إلى هذا الحد أو ذاك عن البنية الاقتصادية الاجتماعية العامة، وتعيش في مستوى اقتصادي معين (وغالباً فقير)، والذي ساعد على ذلك، هو انكفاء المجتمع من نمط قائم على اقتصاد السوق (الإنتاج السلعي، أي الإنتاج من أجل البيع) إلى نمط قائم على أساس الاقتصاد الطبيعي، المنكفئ على ذاته،

(١) محمد اركون، لوي غارديه «الإسلام الأمس والغد» دار التنوير (بيروت) ط١، ١٩٨٣ (ص٢٥).

(٢) أنظر أبو حامد الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» مصدر سبق ذكره.

(٣)نتحدث هنا عن الانقسام في جسم الأمة الواحدة، حيث يتحول الموقف الإيديولوجي، القائم على التعصب الديني إلى نوع من «الإثنية»، أي يحدث عزلاً بين مجموعة وأخرى.

(٤)ليس كل الفرق واجهت نفس المصير، فقط الفرق التي ظلت تحمل الأيديولوجيا الدينية هي التي واجهت هذا المصير، فالقرامطة انتهوا كفرقة مثلاً لأنهم كانوا قد تجاوزوا الأيديولوجيا الدينية، وتبنوا مفهوماً إيديولوجياً، غير قائم على الدين، بل على النقيض منه.

والمعزول عن محيطه. فإذا كان هذا الوضع، يسمح، في إطار الأغلبية، بإعادة إنتاج نفس المفاهيم الإيديولوجية التي تخص الأكثرية، وبالتالي بقيت الأكثرية أكثرية، رغم "الانعزال الإقطاعي"، فقد سمح أيضاً بإعادة إنتاج نفس المفاهيم الإيديولوجية التي تخص الفرق المختلفة، مما أوجد أقليات دينية، زاد انعزالها في "تعصبها". هذا الوضع، لم يصب الفرق الإسلامية فقط، بل أصاب فرق من الأديان الأخرى (الموارنة، السريان، الأقباط، اليهود...).

وبذلك تموضعت داخل جسم الأمة، كتل "متماسكة"، هي الأقليات[١] التي عاشت منعزلة، بينما كونت الأكثرية البنية الاقتصادية الاجتماعية. وإذا كان "الانعزال الإقطاعي"، قد سمح بتلافي الاحتكاك بين الأقليات فيما بينها، وبين الأكثرية، سوى بعض المناوشات المحدودة، والتي حدثت في القرن التاسع عشر، حيث عمّ هذا الانعزال الريف كله، بينما غدت المدينة مركز كبار الإقطاعيين والتجار، الذين كانوا غالباً من الأكثرية (ولعل هذا هو سبب الطابع السني المتشدد الذي طبع المدينة عموماً، والمدينة التجارية خصوصاً). وإذا كان "الانعزال الإقطاعي" سمح بذلك، فقد أدى تسرب الرأسمالية إلى البنية الاقتصادية الاجتماعية، وانتهاء الانعزال، بقيام أشكال من السوق المحلية، وجدت مع السيطرة الاستعمارية. ثم مع تأسيس الدول، سمح بالاحتكاك من جديد.

لكن كان الشعور بضرورة تصفية النظام القديم، يفرض البحث عن أفق تقدمي عام، من أجل تأسيس نظام حديث. وكان هذا الشعور

(١) طبعاً تموضعت داخل جسم الأمة، البنى القبلية أيضاً.

يحمل في ثناياه، الحاجة ليس إلى تصفية البنية الإقطاعية فقط، بل وإلى تصفية كل نتاجاتها، ومنها الصيغ الإيديولوجية السائدة، التي في إطارها تقع صيغة الأكثرية والأقليات. هذا هو مسار الحركة التقدمية العربية منذ بداية القرن إلى نهاية الستينات، وكانت الأقليات في خضمها، بينما عارضتها الطبقة المستغلة القديمة، ذات الأيديولوجيا "السنية"، حيث تشكلت حركة الإخوان المسلمين، كما عارضتها الفئات التي ارتبطت بالاستعمار، وهذه شملت الطبقات المستغلة القديمة، وفئات مستغلة من الأقليات.

ومع انتكاسة الحركة التقدمية، وبعد انتهاء "الانعزال الإقطاعي" وتكوّن أشكال للسوق المحلية، بفعل وجود الدولة، وبالتالي التقاء الأكثرية والأقليات، وتمازجها، وتفاعلها، مع كل ذلك أصبحت العودة السلفية (المسماة "النهوض الديني" أو "الصحوة الدينية") تحمل كل أخطار التدمير، إنها تنهض إرث دموي، كما ارتسم في المخيلة الشعبية فهي لا تطرح الماضي ضد الحاضر المستقبل فقط، رغم أنها كلها تتفق في ذلك، لكنها أيضاً تطرح الماضي ضد الماضي. لقد أصبحت المشكلة في طبيعة العلاقة بالدولة القائمة، حيث تنزع الأقليات إلى الانغلاق بفك عرى العلاقة بالدولة. أي تنزع إلى الاستقلال، رافضة سيطرة "الأكثرية" أو تنزع إلى السيطرة على السلطة وإخضاع الأقليات الأخرى (مع ملاحظة أنه في إطار التقسيم الاستعماري للوطن العربي، تحولت "الأكثرية" في بعض الدول إلى "أقلية"). أما الأكثرية فقد نشأت في داخلها اتجاهات متعصبة، تسعى لتطبيق "الشريعة" و "السنة"،

لكنها اتجاهات أقلية، تتساوى في تعصبها مع الاتجاهات المنتشرة في الأقليات.

في هذا الإطار تعجز الأقليات عن السيطرة على بعضها أو على الأكثرية، كما تعجز "أقلية الأكثرية" عن السيطرة لا على الأقليات ولا على الأكثرية ذاتها، مما يجعل الحرب بينها، حرب تدمير، وتفكيك وتفتيت. وهذا لا يتناقض مع سيادة "الاقتصاد الطفيلي" بل أنه الثمرة الطبيعية له. أو هو المرادف المباشر له.

نخلص إلى أن الاتجاه السلفي يلغي الأمة على الصعيد النظري الإيديولوجي، من أجل أن يفتح آفاق تفكيكها على الصعيد العملي.

لهذا كان هناك مستوى إيديولوجي، يخاض الصراع على أساسه، ضد كل سمت التقدم، من منطلق رجعي، يقوم على أساس "شطب" المستقبل، من خلال محاربة كل القيم والأفكار والمفاهيم التي تأسست في مرحلة تالية لمرحلة نشوئه، لأنها بدع وضلالات وإلحاد. النتيجة العملية لذلك، هي منع ربط الإنسان بالوطن، وبالطبقة، والسعي من أجل إعادة ربطه بالملة والطائفة. لذلك كان المستوى الإيديولوجي يهيء للمستوى الطائفي، مستوى تفتيت وتفكيك الأمة واقعياً.

وبالتالي فإن الأثر الذي يحدثه الاتجاه السلفي، هو محاولة هزهزة مقومات النهوض القومي، ومقومات القضية القومية، في أهم مفاصلها، ونقصد مفصل الأمة، حيث يسعى لأن تتحول إلى ملل وطوائف، وبالتالي لا تعود هناك قضية قومية، وبالتالي لا تعود هناك حاجة للتقدم والاستقلال.

عصر الثورة

الانتقال إلى دور البرجوازية الصغيرة

الفصل الخامس

الشيوعية كوريث لمشروع النهضة وانحدارها

ربما كانت نهاية الحرب الأولى وإكمال احتلال الوطن العربي، وفشل "الدولة العربية في سورية"، قد فرض أفول مشروع النهضة كمشروع سياسي، رغم استمرار "الفكر النهضوي" واستمرار المعارك حول القضايا النهضوية، حيث شهدنا "المعركة الكبيرة" سنة ١٩٢٦ و١٩٢٧ في مصر، أولاً ضد علي عبد الرازق الذي أكد على الطابع المدني للحكم في الإسلام، وثانياً ضد طه حسين الذي كان يعقلن البحث في التاريخ الأدبي، عبر زرع منطق الشك في الروايات القديمة. ورغم أن الفشل السياسي لمشروع النهضة قد دفع طلعت حرب، وبعض "الرأسماليين" إلى السعي لتأسيس الاستقلال الاقتصادي عبر مشروعه لبناء الصناعة وتحديث الاقتصاد كمدخل لتحقيق الاستقلال السياسي. هنا سنلمس "الهيمنة الليبرالية" في مصر، لكن التي كانت قد أخذت في التقوقع "المصري" في الغالب، رغم أنها كانت تؤثر في كل الوطن العربي، ورغم أن تجربة التحديث الاقتصادي كانت تتضمن البعد العربي بشكل واضح.

وهو السياق الذي حكم مصر منذ سنة ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٥٢، السنة التي قامت فيها "ثورة يوليو". والذي كان يرتبط بسيطرة حزب الوفد على الشارع معبراً عن كل التداخل الذي كان يحكم الوضع المصري. حيث أن هيمنته على الشارع لم تكن تسمح له بأن يحكم، وارتباطه بكبار ملاك الأرض كان يجعله لا يميل إلى تحقيق خطوة جذرية على صعيد مسألة الأرض (الإصلاح الزراعي)، ووطنيته لم تجعله في تناقض عميق مع الاستعمار الانجليزي.

في المشرق العربي كانت الليبرالية تصل إلى نهايتها. لقد كان يتبلور خلال سنوات ١٩٠٠- ١٩١٥ المشروع الذي يعبّر عن طموح الانتقال إلى الحداثة، حيث تبلورت رؤية جديدة قامت على فصل الدين عن الدولة، وأسست لنشوء مشروع مجتمعي جديد، يهدف إلى تأسيس دولة مدنية حديثة، واقتصاد جديد أساسه بناء الصناعة، وبالتالي تأسيس نمط حياة جديد. هذه الرؤية التي كانت دعوة من قبل الكواكبي بدت مع الزهراوي ورعيل الحركة القومية العربية الأولى مشروعاً سياسياً يهدف إلى تأسيس الدولة البرجوازية الديمقراطية. ورغم التصفية العنيفة التي لاقاها هذا الرعيل من قبل الدولة العثمانية وهي تلقى النزع الأخير فقد تشكلت في المرحلة التالية للحرب الأولى أحزاب قومية سرعان ما تفككت إلى أحزاب قطرية (وطنية) تشابكت مع فئات برجوازية. لكن هذه الفئات كانت تميل إلى المساومة مع الاستعمار من أجل الحصول على استقلال حتى وإن كان شكلياً، وبالتالي كانت تتخلى، أو أنها باتت غير معنية بالمشروع البرجوازي الديمقراطي ذاك الذي تبلور مع الرعيل

الأول. الأمر الذي جعل المشروع السياسي ذاك دون أساس، حيث بقيت أفكار النهضة، لكن مشروعها بدا وكأنه لم يولد قط.

وإذا كان انشقاق الأيديولوجية التقليدية (الذي تناولناه في الفصول الثلاث الأولى) قد فتح الأفق لتبلور المشروع القومي الديمقراطي، فإن النشوء المشوه للبرجوازية، التي لم تتبلور إلا في نشاط تجاري خدمي، جعله مستحيل التحقق، لهذا تلاشى عبر السنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى، وشكل بعض أركانه نظماً متفاهمة مع الدول الرأسمالية، ومحافظة على البنى كما تركها الاستعمار، أي بنى إقطاعية متداخلة مع رأسمال تجاري. لكن هذا الانشقاق كان يترافق مع نشوء تيارات فكرية أخرى: ليبرالية وقومية واشتراكية، والتي كانت تعبّر بمجملها عن الميل لدخول الحداثة، وتجاوز "ظلمات" التخلف الموروث. ولقد بدأت تتبلور كمشاريع سياسية. أشرنا للتو إلى مصير الأحزاب القومية في المشرق، والليبرالية في مصر. وكان يبدو أنها عاجزة عن أن تحقق مشروعها، أو أنها قد تخلت عنه لمصلحة التكيف مع البنى الاستعمارية، أو البنى كما صاغها الوجود الاستعماري.

الاشتراكية وحدها بدت أنها تطرح البديل، أو أنها وحدها القادرة على حمل ذاك المشروع النهضوي. وإذا كانت الأحزاب الشيوعية قد بدأت في التشكل في عدد من البلدان العربية المحتلة منذ سنة ١٩١٩ سنة تأسيس الحزب الذي سيصير بعد سنوات قليلة هو الحزب الشيوعي الفلسطيني (وفي مصر سنة ١٩٢٣، وفي سورية ولبنان سنة ١٩٢٤)، فقد بدت في سنوات ١٩٣٠/ ١٩٣٤ كأحزاب ترث المشروع

البرجوازي الديمقراطي، وأصبح مفكروها هم من يحمل مشروع النهضة ويتبنى قيمه ويدافع عنه. وربما كان رئيف خوري هو الممثل الأبرز لهذا الاتجاه، رغم أنها ضمت أسماء أخرى هامة. ولقد عملت بالتعاون مع الكومنترن على تأسيس تصوّر عربي يهدف إلى تحرير الشرق العربي وتحقيق الوحدة العربية، ويطرح قيم الديمقراطية والإصلاح الزراعي وبناء الصناعة[1].

وكان الميل لأن تتشكل في مركز واحد ينظم نشاطها عربياً، وبالتالي أن تطور الصراع ضد الاحتلال في سياق تحقيق هذا المشروع بقيادتها، وفي إطار "حركة ثورية العربية" يعملون على تشكيلها[2].

لكن تحولاً عميقاً حدث بعد سنة ١٩٣٥ قلب الدور، حيث بدا أنها تتخلى عن هذا المشروع وتميل إلى مشروع آخر يتواشج من التوضع البرجوازي الذي أشرنا إليه للتو، أي التكيف القطري، والمفاوضات من أجل الاستقلال بالتفاهم مع الاستعمار، والقفز عن المسألة الزراعية[3].

---

(١) أنظر، ترجمة وتقديم الياس مرقص «الأممية الشيوعية والثورة العربية، الكفاح ضد الإمبريالية، الوحدة، فلسطين، وثائق ١٩٣١» دار الحقيقة- بيروت، ط١/ ١٩٧٠، والكتاب يحوي وثيقة بعنوان «واجبات الشيوعين في الحركة القومية العربية الشاملة»، و«برنامج الحزب الشيوعي المصري».

وأيضاً، محمد كامل الخطيب «وردة للمختلف» دار ٢١ / ٠٢١ دمشق. والكتاب يحوي وثيقة «في سبيل الوحدة العربية» الصادرة عن مؤتمر زحلة الذي عقد سنة ١٩٣٤.

(٢) أنظر، د. ماهر الشريف (جمع وتقديم) «فلسطين في الأرشيف السري للكومنترن» دار المدى/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٤.

(٣) أنظر، الياس مرقص، سبق ذكره، حيث يضم وثائق عن المسألة الزراعية في فلسطين ومهمات الحزب الشيوعي في الأرياف.

وهنا كان يتوضح بأن دور الأحزاب بات، ليس تحقيق الوحدة والاستقلال والتطور كما كان في المرحلة الأولى، بل قبول السياسة البرجوازية كسياسة "رسمية" لها، ولعب دور الداعم، والناقد من موقع الحليف، انطلاقاً من أن الهدف الأساس هو انتصار البرجوازية بتأسيس نظام برجوازي ديمقراطي "(١). ولم تعد قضية الفلاحين هي قضيتها(٢). وطبعاً سقطت قضية الوحدة العربية مادامت المسألة هي مسألة "الأمة في طور التكوين" في البلد الذي رسم الاستعمار حدوده(٣).

إذن، يمكن القول بأن النهضة الأولى للحركة الشيوعية في الوطن العربي ارتبطت بتحقيق مجمل الأهداف التي حملها المشروع النهضوي العربي، الذي كان قد سُحق سنة ١٩١٦ قبل البدء في احتلال المشرق

---

(١) أنظر، كتاب «صفحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوري، وثائق برنامجية وبعض الأبحاث والدراسات» صدر في الذكرى الخمسون لتأسيس الحزب الشيوعي السوري ١٩٢٤-١٩٧٤ (ص ٦٣).

(٢)) المصدر ذاته، حيث يوضح كيف تلاشت الدعوة إلى الإصلاح الزراعي وأصبحت المسألة هي مسألة «دفاع عن مطالب الفلاحين»، ومواجهة ظلم الإقطاع. إن وثيقة «لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري» تطالب بمصادرة أراضي الإقطاعيين والمزارعين الجانب والإرساليات وتوزيع الأرض عل الفلاحين الفقراء (ص ٢٤). بينما وثيقة «الميثاق الوطني للحزب الشيوعي السوري» تطالب بـ«تحرير الفلاح السوري من التأخر والبؤس والجهل» فقط (ص ٥٨). ولقد أقر الحزب مصادرة أراضي الإقطاعيين فقط بعد تطبيق الإصلاح الزراعي من قبل دولة الوحدة في برنامجه الزراعي المقر سنة ١٩٦٠ (ص١٤١).

(٣) أنظر، المقدمة التي كتبها خالد بكداش لكتاب، ستالين «طريق الاستقلال، المسألة الوطنية: نشوؤها- تطورها- حلولها» مكتبة المطبوعات السياسية والاجتماعية ١٩٣٩. والمقدمة بعنوان « العرب وأبحاث ستالين في المسألة الوطنية» (ص ٥-٢٤).

العربي من قبل الاحتلالين الإنجليزي والفرنسي. وكانت ترتبط بالصراع ضد هذين الاحتلالين عبر تطوير الحركة الثورية القادرة على المواجهة. وإذا كانت البرجوازية و"الزعامات الوطنية" تقود الصراع ضد الاحتلال، وبعضها يساومه من أجل تحقيق الاستقلال، وهو السياق الذي كرّسها زعامة لـ"الدولة المستقلة"، فقد كان نشاط الشيوعيين يتمركز حول تطوير القوى من أجل المقاومة في أفق تحقيق التطور والوحدة والعلمنة. وكل النقاشات والدراسات والوثائق التي كتبت في السنوات منذ سنة ١٩٢٤ إلى سنة ١٩٣٦ كانت تصبّ في هذا السياق. فقد درست المسألة الزراعية كمسألة محورية في النضال كون المجتمع لازال إقطاعياً متخلفاً، وتحددت مهمات الشيوعيين في الحركة القومية العربية، وتبلورت الرؤية حول طبيعة الحركة الصهيونية والمشروع الصهيوني. وكانت النضالات الطبقية، والنشاط الوطني يتصاعدان (رغم كان الوضع مرتبكاً في فلسطين نتيجة التكوين "اليهودي" له في البداية). وهو الأمر الذي كان يوضح بأن النضال الشيوعي هو الذي سوف يفرض قيادة الصراع من أجل الاستقلال والتحرر والوحدة، بعد أن تفككت الحركة القومية وخفت طابعها النهضوي، ومال بعضها إلى النضال القطري والمساومة مع المستعمر. وربما كان هذا الدور الذي ساد خلال السنوات ١٩٢٤-١٩٣٦ هو الذي أعطى الحركة كل زخمها التالي، وكل قوتها التي اكتسبتها في السنوات العشرين التالية (١٩٣٧-١٩٥٨)،رغم أن تحوّلاً عميقاً كان قد تحقق في بنيتها. وهو التحوّل الذي قادها إلى الفشل والتهميش.

فإذا كانت تعمل من أجل قيادة النضال ضد الاستعمار وتحقيق "المشروع النهضوي"، المتمثل في الاستقلال والوحدة والعلمنة والتطور الاقتصادي، فقد حدث تغيّر عميق في رؤيتها لدورها ومشروعها، يمكن اختصاره في المسائل التالية[١]:

١) لقد انتقلت من النضال من أجل فرض ذاتها كقوة قائدة للنضال، رغم سعيها لتحقيق التحالفات، وعملها على تأسيس حركة ثورية عربية هي أوسع من الحركة، بحيث تضم الفلاحين والفئات الوسطى المدينية، إلى "التحالف" مع البرجوازية التي تقود هي النضال. وإذا كان مؤتمر الكومنترن الأخير، وهو السابع، قد انتقد سياسة الصراع طبقة ضد طبقة التي كانت مطبقة في أوروبا وقادت إلى انتصار النازية والفاشية، فقد فهم من هذه السياسة الجديدة أنها تعني "الالتحاق" بالطبقة البرجوازية في الأطراف (والتحالف بين الشيوعيين والاشتراكيين في المراكز)، وبالتالي أصبح سقف برنامجها هو برنامج تلك البرجوازية والزعامات التي كانت تقود "النضال" ضد الاستعمار. ولهذا همّشت المسألة الزراعية لأنها كانت تعني الصراع مع الفلاحين ضد الإقطاع المسيطر (والمتداخل مع البرجوازية التجارية) من أجل الإصلاح الزراعي. كما ألغت المسألة القومية كون تلك الزعامات كانت تلتزم "النضال" في أقطار كان قد رسمها الاستعمار للتو، وتقبل في تحوّلها إلى دول مستقلة. وتكيفت مع شكل "النضال" الذي تخوضه تلك الزعامات، وبالتالي باتت

---

(١) توسعت في البحث في المسائل الواردة هنا في، سلامة كيلة «مشكلات الماركسية في الوطن العربي» دار التكوين/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٣.

المفاوضات هي وسيلتها لتحقيق الاستقلال. وأيضاً قزّمت رؤيتها إلى رؤية مطلبية إصلاحية، فقد كان تحالفها هذا يفرض أن يتحدد نشاط العمال والفلاحين الخاضعين لاستغلال واضطهاد تحالف الإقطاع والبرجوازية التجارية (ومنه كانت تتشكل الزعامات الوطنية) في النضال المطلبي يهدف إلى الضغط والاحتجاج ليس أكثر، بينما باتت تتحدد مهمة الحزب (فيما بعد الاستقلال، وقبله إلى حد معين، أي في ظل الدولة التي أقامها الاحتلال) في النضال الديمقراطي، أي النضال من أجل الحريات والحكم الديمقراطي، على أرضية سيادة علاقات الإنتاج المتشكلة من ذاك التحالف الإقطاعي البرجوازي، أو الذي يطمح لأن تتحوّل إلى علاقات رأسمالية صريحة.

لقد فرض تحالفها مع "الزعامات الوطنية" إلى التكيف مع برنامج هذه الزعامات، والنضال في حدوده، وأصبحت تعمل على امتصاص الصراع الطبقي بدل تطويره.

٢) هذه السياسة تبلورت عملياً قبل أن تتأسس نظرياً في الحركة، على العكس فقد كانت تتناقض مع التكوين النظري الذي كان يحكم الأعضاء الذين انتموا خلال العقد الأول من نشوئها، وهو الأمر الذي كان يفضي إلى صراعات مع ذاك الجيل قادت إلى طرد كتلة كبيرة منه، رغم أن من بقي ظل يحمل ذاك التكوين وظل في صراع مع السياسة الجديدة هذه (فرج الله الحلو مثلاً). لكنها كانت مدعومة من قبل ما كان يعتبر المركز الأساس لكل الحركة الشيوعية، أي السلطة السوفيتية بكل إمكاناتها وإغراءاتها والرمزية التي تمثلها.

ولاشك في أن "السياسة الجديدة" هذه كانت تتبلور في الاتحاد السوفيتي، ولقد أشرت إلى النقاش في المؤتمر السابع للكومنتيرن التي أسست لسياسة التحالف. لكن المسألة كانت ترتبط بالتحوّل في الاتحاد السوفيتي ذاته، حيث كان ستالين قد فرض هيمنته على الحزب (سنة ١٩٣٤)، وبدأ في تصفية جل الكادر الشيوعي الذي نشا منذ تأسيس حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي (سنة ١٨٩٨) وخلال النضال ضد القيصرية، وشارك في ثورة أكتوبر، وبالتالي قدّن الأعضاء الذين أصبحوا أعضاء في الحزب بعد سنوات من انتصار الثورة (سنوات ١٩٢٣ وما بعد). هذا التحوّل السلطوي (ربما الذي تحقق في ظله التطور الأساسي الذي شهده الاتحاد السوفيتي وجعله ينتصر في الحرب الثانية) فرض سياسة دولية جديدة، قامت على عنصرين فيما يخص الحركة الشيوعية العالمية، الأول يتعلق بربطها في المركز وتحويلها إلى "فروع حزبية" للحزب الشيوعي السوفيتي، وبالتالي إخضاعها لسياساته وتكتيكه، وتحويلها إلى "دعاة" للدولة السوفيتية، ومبشرين بانتصاراتها وبالتطور الاشتراكي الذي يتحقق فيها، والثاني يتعلق برؤية الدولة السوفيتية للصراع العالمي، ورؤية ستالين لآليات "تحقيق الاشتراكية" في العالم، حيث أصبحت المسألة تتعلق بالدور السوفيتي وليس بالصراع الطبقي في كل بلد، أي أن رؤية أن البلدان الرأسمالية سوف تخوض الحروب فيما بينها حتماً نتيجة التناقضات التي تحكمها في السيطرة على المواد الأولية والأسواق، وأن الاتحاد السوفيتي لن يكون بعيداً عن "الانجرار" إلى هذه الحروب، دفعت إلى رسم تصور يقوم

على قضم بلدان العالم بقوة الجيوش السوفيتية خلال تلك الحروب التي ستقع، وتحويلها إلى الاشتراكية. وهنا كان لزاماً أن تنتظر الأحزاب الشيوعية تحقق ذلك.

هذه السياسة جعلت الفكرة الأساس التي انزرعت في وعي الحركة الشيوعية العالمية المرتبطة بالاتحاد السوفيتي هي أن مسألة السلطة ليست مطروحة، وأنه عليها أن تدعم نضال البرجوازية والزعامات الوطنية ضد الاستعمار والإمبريالية كجزء من إستراتيجية تهدف إلى إرباكها في هذا الصراع العالمي، والذي أصبح التناقض فيه يتحدد في التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية، وأصبحت القيادة فيه هي للاتحاد السوفيتي. وأن تحالفها هذا لا يمنعها من أن تطرح المطالب المعيشية والنقابية والديمقراطية.

هذه السياسة انعكست على الرؤية التي تحكم الحركة، وجعلتها تركز على العالمي أكثر مما تركز على القومي والمحلي، وأن تكون إصلاحية فيما يتعلق بالوضع المحلي لا ترغب في إغضاب البرجوازية. وهذه "التبعية" ربما نلمسها في شكل عياني حين النظر إلى القضية الفلسطينية، حيث كانت سياسة الحركة تقوم على رفض الصهيونية ورفض إنشاء دولة صهيونية، وإذا كانت ترفض قرار تقسيم فلسطين إلى آخر لحظة قبل إقراره فقد انقلب موقفها تماماً حالما وافق الاتحاد السوفيتي على ذلك. ولقد انعكس الميل السوفيتي لتحقيق التعايش العالمي منذ سيطرة خروشوف عليها عبر تعزيز سياساتها الإصلاحية وميلها لرفض التغيير، وتراجعها عن الميل المقاوم الذي كان يسكنها في مواجهة الاستعمار،

وأصبح السلم العالمي هو أساس سياستها العامة.

٣) هذه السياسة العالمية كانت تنعكس على الصعيد الأيديولوجي في الاتحاد السوفيتي، وكانت تعمم عالمياً لتصبح هي وعي الحركة الشيوعية. وإذا كانت ثورة أكتوبر قد قامت على أساس "عجز البرجوازية عن تحقيق ثورتها"، وبالتالي ضرورة أن يلعب الحزب الشيوعي دور تحقيق المهمات الديمقراطية في طريق الانتقال إلى الاشتراكية (خطتا) فقد اختفت هذه الفكرة اللينينية في سياق "تنقيح" ستالين للينينية في صياغته لها، وبات التطور تدرجياً بالضبط كما كانت تقول المنشفية. حيث يجب الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، وهنا ليس من دور للحزب الشيوعي سوى مساعدة البرجوازية على انجاز ثورتها على أتمّ وجه.

وهذه الفكرة هي التي باتت في أساس الوعي الأيديولوجي الذي يسكن الحركة الشيوعية بمجملها، وأصبحت المبرر النظري لتكتيكها القائم على "التحالف" (من موقع تبعي) مع البرجوازية، والذي أقامت الأمل على أساسه من أجل انتصار الرأسمالية، رغم أن الواقع كان يوضح بأن الرأسمال المتراكم في أيدي فئات إقطاعية أو تجارية كان يبتعد عن التوظيف في الصناعة (سوى استثناءات محدودة)، هذه المسألة التي هي وحدها تسمح بانتصار الرأسمالية كنمط، وبالتالي تجاوز التكوين الإقطاعي المتخلف السائد.

لقد راهنت الحركة الشيوعية على طبقة وهمية، وتنبع وهميتها من أن الفئات التي تمتلك مالاً لا يميل لأن توظفه في السياق الذي يؤسس لنشوء طبقة رأسمالية، بل كان يوظف في سياق نشوء طبقة كومبرادورية

تنشط في التجارة والخدمات والمال ليس أكثر. وهي لذلك ليست معنية بانجاز ما أنجزته البرجوازية الأوروبية من تطور وتحديث ودمقرطة وعلمنة، وهو ذاته المشروع الذي طرحه مفكرو النهضة، وحمله الحزب الشيوعي في سنواته الأولى كما أشرنا.

وبالتالي فقد كانت تنشط في وضع راكد لا أفق لتطوره، وهي تتوهم بأن بإمكانها أن تدفعه إلى الأمام. رغم أن التناقضات الطبقية، وفي الريف خصوصاً، كانت تتصاعد باضطراد، وتهدد بانفجار اجتماعي كبير.

٤) والموقف من المسألة القومية انقلب تماماً، حيث كانت الأيديولوجية السوفيتية (الماركسية اللينينية) تميل إلى التركيز على الأممية في سياق التكتيك الجديد الذي أفضى إلى أن تصبح الحركة الشيوعية العالمية "فروعاً" للسياسة السوفيتية، لأن ذلك هو المبرر الأيديولوجي الذي يدفع الشيوعي إلى تغليب دعم السوفيت والتزام سياسات الدولة السوفيتية، لأنه يصبح ذو "تفكير عالمي"، وبالتالي غير قومي[1].

وكانت هذه السياسة تتطابق، كذلك، مع ميل الحركة الشيوعية إلى "التحالف" مع البرجوازية، هذه البرجوازية التي كانت تتكيف مع التقسيم الاستعماري وهي تقبل أن ترث الاستعمار في الحكم. وكما "خففت" الحركة الشيوعية صراعها مع الإقطاع نتيجة ترابطه مع

---

(١) أيضاً توسعت في هذه المسألة في، سلامة كيلة «العرب ومسألة الأمة» دار الفارابي/ بيروت، ط١/ ١٩٨٩. وكذلك، سلامة كيلة «الماركسية والقومية في الوطن العربي» مركز الغد العربي للدراسات/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٧.

البرجوازية، فقد قبلت الرؤية البرجوازية للمسألة القومية، فقررت أن تكون قطرية، وأن تناهض الميل القومي والحركة القومية.

وهذا ما شق، ليس الحركة السياسية في الوطن العربي فقط، بل شق الطبقات الشعبية، التي كانت المسألة القومية لديها في ترابط مع مصالحها. وهو الأمر الذي كان في صلب العجز عن الهيمنة الطبقية للحزب الشيوعي، رغم القوة التي كان يمتلكها.

٥) على مستوى الوعي، فقد التزمت "الماركسية اللينينية"، وهي المنظومة التي صيغت في الاتحاد السوفيتي على مراحل، كان أولها ما قام به ستالين حين كتب "أسس اللينينية" و"حول المسائل اللينينية"، واعتبر أنه الوريث الشرعي للينين، والوصي على تراثه.

وهي الماركسية التي قدمت "شعارات"، وفكر سطحي يتأسس على تكرار المنطق الصوري بعيداً عن إضافة ماركس الجوهرية، التي هي الجدل المادي. ولهذا كانت الأفكار غطاءً أيديولوجياً للسياسة وليست المنهجية التي تسمح بفهم الواقع وفهم آليات تغييره. وبالتالي فقد ظل الوعي "تقليدياً" يمتح من المنطق الصوري ككل التيارات الأخرى، ولم يحقق النقلة الضرورية لكي تصبح الماركسية هي "العقل" الذي يفكر. فقد اتسمت سياستها بالتكتيكية، أي دون رؤية إستراتيجية ووعي شمولي بالواقع. وهذا أمر "طبيعي" حين يظل المنطق الصوري هو أساس الوعي.

في كل الأحوال فقد انبنت إستراتيجية الحركة الشيوعية على "دعم التطور الرأسمالي"، هذا التطور الذي كان وهماً، في وضع كان يشير إلى

ضرورة التغيير. ولقد أسست نهاية الحرب العالمية الثانية بانسحاب الاستعمار، وتراجع سيطرة الدول الاستعمارية القديمة (إنجلترا وفرنسا)، وضعاً كان يفرض التغيير، تغيير النظم التي كرسها الاستعمار. لكن لم تكن سياسة الحركة الشيوعية في هذا الوارد.

فقد أذن عصر الثورة وهي تحلم بتطور برجوازي ديمقراطي لم يكن من الممكن أن يتحقق قط، لأن الطبقة البرجوازية التي تشكلت في الواقع كانت بعيدة عن أن تعتبر أنه برنامجها. وهو الأمر الذي قاد إلى أن تلعب الفئات الوسطى، الريفية خصوصاً، دوراً ربما لم تلعبه في التاريخ الحديث، فقد دخلت المسرح من بوابة الانقلابات العسكرية، فقط لأن الواقع المأزوم لم يجد من يدفعه نحو التغيير.

الفصل السادس

أزمة الخطاب القومي العربي

الأيديولوجية القومية في النصف الثاني من القرن العشرين

نحن بحاجة هنا إلى الإجابة عن إمكانية فهم الفكر القومي للقضية القومية، في هذا الوقت من القرن العشرين، حيث أصبحت السيطرة الإمبريالية (في إطار قانوني التبعية والتخلف) سمة ملازمة لكل البلدان المتخلفة. كما أصبح واضحاً أن إمكانيات النمو البرجوازي (الرأسمالي) المستقل غير ممكنة. بسبب من عالمية الرأسمالية بالذات[1] وخصوصاً أن التجربة العربية، أظهرت فشل ذلك[2]، فلم يستطع الفكر القومي وضمناً القوى القومية، لا تحقيق الوحدة القومية، التي هي أساس الفكر القومي العربي ولا تحقيق التحرر والاستقلال التامين، من نير السيطرة

(١) أنظر «سمير أمين» علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الإيديولوجي العربي» دار الحداثة (بيروت) ط١، ١٩٨٣ (ص٤٥).

(٢) سلامة كيلة «أية تنمية تلغي التبعية في الوطن العربي» مجلة الوحدة العدد ٤٠ كانون الثاني ١٩٨٨.

الخارجية. كما أنها لم تستطع إجراء عملية التطور الرأسمالي. حتى حينما استعانت بالدولة كرب عمل وأسبغت على خطواتها شعارات اشتراكية. وضمناً أنها لم تستطع إجراء أية عملية تطوير أخرى.

ولاشك أن المشكلة الجوهرية، أعمق من أن تربط فقط برؤية القضية القومية، وإن كانت دراسة هذه الرؤية، تؤشر إلى تلك المشكلة الجوهرية، بل هي في كل النظام الإيديولوجي المتبنى، والمعبر عن طبقات اجتماعية بعينها (البرجوازية الصغيرة والوسطى) التي كان مستحيلا عليها التوصل إلى مشروع سياسي شمولي، يكن رافعة التقدم. ولهذا فقد ركزت على جوانب وأهملت أخرى، وتبنت تصورات كانت مستحيلة التحقيق، وأخرى فتحت آفاق واسعة للارتداد (وأساسها التصور الاقتصادي الذي كان أولاً يقوم على الاقتصاد الحر، ثم على أساس رأسمالية الدولة[1]. ثم أنها أمعنت في النفخ في الأفكار القومية، وتحويلها إلى صيغة مطلقة، لقد حولها إلى دين، وفي صيغ الدين ذاتها. كما لدى بعض اتجاهات الحركة القومية، لهذا ترانا معنيون بالإشارة إلى ثلاث مسائل تهمنا هنا، أولاً: مسألة العلاقة بين الفكر القومي والقضية القومية، ما معنى كل منهما؟ هل هما شيء واحد؟ وثانيهما: الفكر القومي والدين الإسلامي، ما العلاقة بينهما؟ وهل من الممكن المزج بينهما؟ وثالثهما: الفكر القومي في بيئته الفكرية (الإيديولوجية)،

---

(١) انظر مثلاً ف. ا. لونسكيفتش «عبد الناصر ومعركة الاستقلال الاقتصادي ١٩٥٢ - ١٩٧١» دار الكلمة للنشر (بيروت) ط١، ١٩٨٠. وكذلك د. إسماعيل صبري عبدالله «ثورة يوليو والتنمية المستقلة» مجلة أوراق عربية العدد الأول آب ١٩٨٦ (ص٩٣).

مع الإشارة إلى أننا سوف نلمس الجوانب التي تتعلق بالقضية فقط.

الفكر والقضية:

ما هو الفكر القومي الذي نطالب بدراسة مقدرته على فهم القضية القومية؟ وما هي القضية القومية هذه؟.

حين نتحدث عن الفكر، نقصد النتاج النظري لطبقة محددة، وعي طبقة محددة.

فالفكر هو منظومة الأفكار والمفاهيم التي تعبر عن وعي طبقة محددة، عن رؤيتها للحياة والمجتمع، للسياسة والاقتصاد والأخلاق. وهنا نتحدث عن الإيديولوجيا بالذات، الإيديولوجيا المعبرة عن مصالح ومطامح طبقة معينة، والتي يكون المشروع السياسي جزء منها، والفكر "هو" تنظير "الواقع انطلاقاً من تصور فلسفي (كامن أو ظاهر) وبالتالي فإن الفكر القومي العربي، هو منظومة المفاهيم والأفكار التي عبرت عن "وعي" طبقة هي الطبقة الوسطى والصغيرة ترى في تأكيد قضية الأمة، وتحقيق الوحدة القومية، مطمحاً لها. أنه التصور القومي كما حملته الأحزاب القومية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وناضلت من أجل تحقيقه. وهنا نحن أمام مسألتين: الرؤية الفلسطينية التي امتلكتها تلك الأحزاب، والتي كانت غائبة، أو مشوشة في غالب الأحيان. والأفكار والشعارات السياسية التي أعلنتها، والتي عبرت عن مشروعها السياسي. وبالتالي فنحن أمام نقد مزدوج إيديولوجي سياسي. لأننا أمام إشكالية مركبة، أي إشكالية الرؤية الفلسفية المفضية إلى التصور السياسي.

إذن نحن أمام إشكالية "نظرية"، إشكالية "وعي" طبقة لذاتها ولمصالحها. وبالتالي إشكالية المشروع السياسي المنتج على ضوء ذلك.

أما القضية القومية، فهي قضية نهوض أمة، قضية وحدتها وتحررها، وتطورها الاقتصادي الاجتماعي، أنها قضية واقعية (أي موجود في الواقع)، تعبر عن مسار أمة، تاريخها، وتشكلها، وآفاق تطورها. وهنا نحن نحاول التميز بين الواقع (المادة والوعي (الفكر) وبالتالي فهدف القول أن القضية القومية العربية، قضية موجودة، بغض النظر عن الوعي بها، أو بغض النظر عن إشكاليات الوعي بها، هذا الوعي الذي يعبر إما عن مركبات ذهنية، بمعنى أنها صور ذهنية محض لا أساس لها في الواقع، أو هي على الأقل انعكاس مشوه لهذا الواقع. أو يعبر هذا الوعي عن صورة مطابقة للواقع[1].

هذه مسألة أولى، أما المسألة الأخرى، وهي متفرعة عن سابقتها، فهي أن القضية القومية تغدو قضية سياسية وبالتالي جزء من مشروع سياسي. لهذا فهي، وفي مرحلة تاريخية معينة تعبر عن مطامح شعب، حين يكون تحقيق الوحدة القومية، هو رافعة التقدم كله، والتقدم الاقتصادي الاجتماعي على وجه الخصوص.

من هنا تكون القضية القومية، هي قضية طبقات مختلفة، (بالتالي فهي ليست قضية طبقة واحدة)، أنها ملتقى مصالح طبقات في مسيرتها التقدمية رغم أن طبقة محددة هي التي تلعب الدور القيادي عادة،

---

(١) نحن هنا أمام إشكالية فلسفية، هي إشكالية الوعي الحقيقي، والوعي الزائف. أنظر «كامل زهيري» (مراجعة) «موسوعة الهلال الاشتراكية» ط١، ١٩٦٨ (ص ٢٥٠).

وبالتالي تعطي القضية القومية طابعها المحدد، وخصوصاً في دمجها بتصور معين للتطور الاقتصادي الاجتماعي، يخدم تلك الطبقة.

وهذا يعني أن اختلاف مصالح الطبقات لا يكون حول أنها مع القضية القومية أو ضدها لأنها تكون قد اتخذت موقفاً عدمياً على الصعيد القومي (كوزموبولتيا) إذا ما اتخذت موقفاً مناهضاً للقضية القومية[1]، بل يكون الاختلاف حول طبيعة رؤية القضية القومية من جهة، وحول طبيعة الخيار الاقتصادي الاجتماعي في التطور من جهة أخرى. إن أهمية هذه الإشارات في أنها تحاول تجنب الخلط بين القضية القومية كقضية واقعية يرتبط مصير تحقيقها بمصير القوى (الطبقات) الساعية لتحقيق التقدم، وبين الرؤى المختلفة لها، أي عدم الخلط بين الفكر والقضية، بين التصور الإيديولوجي والقضية الواقعية.

والذي يعطي أهمية أكبر لهذه المسألة، إن الرؤية التي سادت في الوطن العربي دمجت هذا بذاك، الفكر بالقضية، التصور الإيديولوجي بالهدف العملي، مما قاد إلى نشوء أخطار هامة، والتباسات عميقة. جعلت الأحزاب الشيوعية العربية، تحارب القضية القومية العربية، تحت شعار محاربة الفكر القومي (الشوفيني) و (الرجعي).

وجعلت الأحزاب القومية، تطمس الصراع الطبقي، وتغيب شروط ومقومات التطور الاقتصادي الاجتماعي، في عصر السيطرة الإمبريالية، وتحل محلها شعارات (المساواة) و (الاشتراكية).

---

(١) أنظر طبيعة موقف ماركس وإنجلز الوارد في «البيان الشيوعي» ترجمة العفيف الأخضر، دار ابن خلدون (بيروت) ط١، ١٩٨٢.

لذلك لابد أن نؤكد أن النقد سوف يطال الفكر القوي، ومن منطلق خطل رؤيته للقضية القومية العربية، التي نرى أن تحقيقها مهمة الجماهير العربية في مرحلتها الراهنة.

الفكر والدين:

إذا كنا حاولنا في الفقرة السابقة، الفصل بين الفكر القومي والقضية القومية، وجهدنا إلى توضيح المعنى المحدد لكل منهما، فإن أحد الأهداف التي قصدنا الوصول إليها هي محاولة نقد رؤية الفكر القومي للقضية القومية العربية. وهنا نحن نقر أننا سوف نتجاوز جوانب هامة، وفيما يتعلق بالرؤية الفلسفية (الفكرية، الإيديولوجية) تحديداً، لأن لهذا النقد مجالاته الأخرى، ما دمنا نقصر البحث في إشكالية التصورات المتعلقة بالقضية القومية، إذن لن يكون بوسعنا النقد الفلسفي رغم أهمية هذا النقد، ورغم أنه الأساس، ولكن مع الإشارة إلى أن ذلك لا يعني أننا سوف نتمكن من تحقيق هذا الفصل التام، بين (العام والخاص) أو (الإيديولوجي والسياسي)، لأن رؤية قضية معينة تنطلق من طبيعة القوانين التي تحكم هذه الرؤية، وربما لهذا السبب بالضبط سوف تجرى الإشارة، ونحن نناقش إشكالية رؤية الفكر القومي للقضية القومية العربية، إلى الرؤية الإيديولوجية العامة[1].

لكن، ورغم ذلك، لابد لنا من الإشارة إلى بعض جوانب الخلط

---

(١) هناك محاولة نقدية يمكن الرجوع إليها، رغم الملاحظات التي يمكن أن تساق حولها لكنها تناول هذا الجانب تحديداً. انظر د. محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر» دار الطليعة «بيروت» ط١، ١٩٨١.

الإيديولوجي الذي حكم الفكر القومي، والذي أسهم في إشكالية رؤيته للقضية القومية. ونقصد تلك العلاقة التي أقامها بين العروبة والإسلام، القومية والدين، حيث أدت إلى تغليف القضية القومية بغلاف ماضوي، وإلى خلط الفكر القومي، الذي من المفترض أن يكون فكراً حديثاً من منطلق أن "الفكرة القومية" جاءت تعبيراً عن مرحلة متقدمة من عصر الإمبراطوريات الواسعة (الرومانية، الساسانية، العربية...) وعن عصر التفتت الإقطاعي أي تعبيراً عن الجموح لتأسيس الدولة الأمة، خلطه بالفكر القديم المعبر عن مرحلة أخرى، وكانت هذه المسائل تفرض إشكالية فلسفية من جهة، لأنها تكرس المفاهيم الفلسفية القديمة التي تجاوزها التطور الاقتصادي الاجتماعي العالمي. لكنها كانت تفرض إشكالية محددة على صعيد القضية القومية العربية، لأن التراث العربي يزخر برؤية لعصبية كرستها الطبقة الحاكمة، وظهرت في تراث المثقفين المعبرين عنها، تقوم على أساس أحقية العرب في السيطرة على الشعوب والأقوام الأخرى المنضوية في نطاق الإمبراطورية العربية. مما كان يسمح بتغذية الرؤية "الشوفينية" في داخل منظومة الفكر القومي[1].

لهذا اعتبرنا أن طبيعة العلاقة كما أقامها الفكر القومي، بين القومية

---

(١) طبعاً هناك أسباب أخرى غذت هذه النزعة، منها الشعور بالتفكك والتخلف، استفحال التجزئة، العجز عن تحقيق الوحدة، والخوف من صيرورة الحركة التاريخية التي غالباً ما كان يشار إليها إلى أنها تؤدي إلى تكريس التجزئة. حول هذه القضية يمكن مراجعة، جورج طرابيشي «الدولة القطرية والنظرية القومية» دار الطليعة (بيروت) ط١ شباط ١٩٨٢ (ص١٥).

ناجي علوش «التجزئة والثقافة القومية» مجلة شؤون عربية العدد ١٤ نيسان ١٩٨٢ (ص١٨٠).

والدين تعبر عن إشكالية. وإذا كانت هذه القضية تشغل العديد من المفكرين القوميين اليوم حيث نشر فيض من الدراسات والكتب، فلابد أن نشير إلى أنها لم تشغل الفكر القومي في المرحلة الماضية كثيراً، ليس لأنه تجاوز هذه العلاقة الإشكالية بين القومية والدين، بل لأنه انطلق من دمجهما معاً، واعتبر أن الإسلام ملازم للعروبة، سواء لأن الإسلام عامل من عوامل تكوين الأمة العربية[1]. أو لأنه جزء مكون للفكر العربي. وبالتالي لا يعدو النتاج الراهن والوفير لتلك العلاقة، تنظيراً للصيغة الماضية. وإن كانت هناك عوامل موضوعية فرضت هذه الحاجة، ولذلك يمكن أن نعزو سبب هذه "الظاهرة" الجديدة، إلى حالة "النهوض الديني" التي انتشرت منذ السبعينات والحرب الإيديولوجية التي بدأتها ضد الفكر القومي، وضد القضية القومية العربية، والتي دفعت بعدد من المفكرين القوميين إلى العمل من أجل تأكيد العلاقة "الجدلية" بين العروبة والإسلام[2] ولا نشك أن هذا الاتجاه يعبر عن

---

(١) لاشك أن هذه الفكرة عمت أكثر المفكرين القوميين القدامى. في هذا الصدد انظر رأي ساطع الحصري في علاقة الدين بالعوامل القومية، كذلك نقده للاتجاه الذي لا يربط بينهما ساطع الحصري «بحوث مختارة في القومية العربية» مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) طبعة خاصة، حزيران ١٩٨٥. (ص٢٩٣ ٣٠٦)، وهناك رأي حديث موه بعض الشيء، ينطلق «من أن الإسلام وحد العرب» لكنه يذهب إلى ابعد من ذلك، وأن بكلمات عمومية وملتبسة أحياناً، فيقول بـ «صهر» الإسلام للعرب في البوتقة العربية، انظر منير شفيق «الوحدة العربية والتجزئة» (دار الطليعة) بيروت ط١ كانون الثاني ١٩٧٩ (ص٤٤).

(٢) انظر مثلاً ندوة ناصر الفكرية «العروبة والإسلام علاقة جدلية» دون دار نشر ودون تاريخ نشر. وكذلك د. عصمت سيف الدولة «عن العروبة والإسلام» مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط١ آذار ١٩٨٦، وكذلك مجموعة كتاب «القومية

موقف توفيقي في الفكر القومي العربي[١]، لكن خطورة التوفيقية الراهنة تتجاوز خطورتها في المرحلة الماضية، حيث كان الفكر القومي والعلماني والديمقراطي، والماركسي، في حالة انتشار وصعود، حيث كان التوفيق يعني محاولة لاستيعاب الفكر الآخر، وبالتالي تجريد القوى السلفية من بعض أسلحتها. أما اليوم فالفكر القومي والعلماني والديمقراطي والماركسي (المسمى عادة الفكر الحديث) في مرحلة من التراجع ناتجة عن العجز عن تفسير الواقع، في نفس الوقت الذي غدت في "القوى الدينية" معنية بإسقاط الخط القومي، وهزيمة الفكر الحديث. ومن أجل انتصار أفكارها السلفية والتي تقوم، فيما يتعلق بالقضية القومية تحديداً على أن في الإسلام، "لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى"[٢]، لأن الإسلام أمة، وهو دين عالمي (غير قومي) وبالتالي فمن الضروري التصدي للفكر القومي، لأنه يوجد نزعة "التفرقة بين المسلمين، ويولد الشقاق كما لأنه يعبر عن "فكر مستورد" حيث أن القومية، هي بدعة" أوروبية، نشرها الاستعمار! وهذا الأساس الفكري يسمح، ليس بالتصدي الإيديولوجي فقط، بل وإلى التصدي العسكري.

في هذا الإطار، ماذا يفيد الفكر القومي ربط العروبة بالإسلام ثم هل هناك إمكانية لهذا الربط؟.

لاشك أننا أمام إشكالية من طبيعة فلسفية، تتعلق بأنماط مختلفة من

العربية والإسلام» مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط٢ أيلول ١٩٨٢.

(١) حول هذه القضية يمكن مراجعة د. محمد جابر الأنصاري «تحولات الفكر» مصدر سبق ذكره.

(٢) الشيرازي «القومية..» مصدر سبق ذكره (ص ١٤).

الأفكار، تولدت في مراحل مختلفة، مما يستدعي طرح التساؤل حول طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمعها، ولقد أطلق في الفكر العربي الحديث على هذه الإشكالية تسمية إشكالية الأصالة والمعاصرة. لكن ما يهمنا هنا جانب محدد فيها، وهو جانب العروبة والإسلام، فإذا انطلقنا من منظور إيديولوجي، نجد التناقض واضحاً بينهما، إذا قصدنا بالعروبة، الفكر القومي. ونحن هنا لا نتحدث عن الفكر القومي التوفيقي لأنه يقوم على أساس محاولة الجمع بين العروبة والإسلام، بل نتحدث عن الفكر القومي بما هو فكر حديث يقوم على أساس توحد الأمم، وتقدمها، وبالتالي فهو يسقط الإطار الإيديولوجي اللا قومي (وإن كان يؤسس إطاراً جديداً في مرحلة تالية لنشوئه) القديم (الإطار الإيديولوجي الإمبراطوري)، والذي كان الدين عامة تعبيراً عنه.

لذا فالكر القومي العربي، هو الفكر الذي يطرح قضية الأمة العربية، ويسعى من أجل توحيدها وتحديثها، وتطورها، والإسلام دين يشتمل على نظام فكري شامل يخص "علاقة الإنسان بالله"، وانعكاس هذه العلاقة في "الحياة الدنيا"، وفي إطار هذا النظام الفكري، ينتصر الأخروي على الدنيوي، "والعالمي" على القومي. بينما يقوم النظام الفكري "القومي" على علاقة مختلفة، تخص علاقة الإنسان بالوطن، ليغلب القومي على ما عداه أنه ينطلق من أساس دنيوي مدني. ولكي نصل إلى تصور أوضح نعود إلى التمييز الذي أقمناه سابقاً بين الفكر والقضية القومية، حيث يمكن أن تظهر العلاقة بين الدين والقضية القومية، مدى خطل إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام في الفكر

القومي، فلاشك أن هناك فروق في المستوى بين المسألتين. فالدين نظام فكري (إيديولوجي)، أما القضية القومية فإنها، وكما أوضحنا سابقاً قضية واقعية تتبلور في صيغة سياسية تتعلق بنهوض أمة وتقدمها، في هذا السياق يبرز دور الإيديولوجيا، حيث أن تقدم الأمم يقوم على أساس دور محدد لأيديولوجيا معينة (الأيديولوجيا الليبرالية في أوروبا). ومن هنا يمكننا التساؤل: هل يستطيع الإسلام تحقيق ذلك؟ لن نجيب هنا على هذا التساؤل لأن له موقع آخر، لكن نسير، كما أشرنا سابقاً إلى رفض الدين للفكرة القومية، لأنه تعبير عن "تصور عالمي"، "تصور إنساني" وهنا تنشأ إشكالية داخل منظومة الفكر القومي، بين النزوع القومي، والنظام الإيديولوجي الذي يناهض الفكرة القومية، طبعاً كانت إشكالية من هذه النوع داخل المنظومة الدينية في الماضي، سوف نشير إليها لاحقاً، لكنها في كل الأحوال كانت مختلفة في طبيعتها، حيث كان "التصور الإنساني" وسيلة سيطرة قومية على أخرى.

ولكي لا نقع في الإبهام، نحاول الإجابة على التساؤل التالي، هل للإسلام موقع في التاريخ القومي العربي؟ أو ما هو موقع الإسلام في تطور الأمة العربية؟.

إذا كانت رؤية التاريخ العربي قد اختلطت لدى بحاثة التاريخ، بالإسلام، وأصبح تاريخ العرب، وهو تاريخ "الجاهلية"، ثم تاريخ الإسلام، فإن إعادة النظر في هذه المسألة ضروري من أجل تبيان الخلط الذي نحن بصدد الحديث عنه في إطار الفكر القومي العربي. ولعل خلط، هو جزء من خلط الإيديولوجيا، فلاشك أن العرب ليسوا عرب

"الجاهلية"[١] فقط، بل سكان الرافدين والشام ومصر والمغرب، ولا شك أيضاً أن الشعور القومي العربي، نشأ قبل الدعوة الإسلامي[٢]، ولقد تأجج في الصراع ضد الإمبراطوريات المحيطة في الوطن العربي، والتي سيطر كل منها على جزء منه (الإمبراطورية الساسانية على العراق، وحتى أطراف الجزيرة العربية، وأحياناً على اليمن، والأحباش على اليمن، والرومان على بلاد الشام ومصر والمغرب العربي)، ولقد أسهمت ظروف السيطرة الخارجية من جهة، وبدء تحلل الإمبراطوريات القديمة، والدور التجاري الهام الذي لعبته المناطق المستقلة من الوطن العربي، مترافقاً مع التبلور القومي العربي، إلى نشوء الشعور القومي العربي، الذي أخذ يتبلور في إطار مشروع توحيدي، ضداً من البينة القبلية في الجزيرة العربية، ومن الإمبراطوريات المحتلة وخارجها. ولأنه جاء ضداً من الإمبراطوريات المحتلة، فقد عاش إشكالية، هي إشكالية كل التطور في المجتمعات الزراعية، حيث لا يكون التطور سوى "إمبراطورياً"، بمعنى أنه لا يتحقق إلا في إطار دولة واسعة تضم شعوباً وأقوام مختلفة.

لذلك كان تحقيق المشروع القومي العربي يفترض تجاوزه، فلا وحدة

---

(١) انظر نقد د. طيب تيزيني لهذه التسمية في د. طيب تيزيني «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» جـ٢ من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى «المرحلة المعاصرة، دار دمشق ط١، ١٩٨٢ (ص١٧ ٣٣).

(٢) وهذا ما يشير إلى ماركس في رسالة انجلز انظر «مراسلات ماركس انجلز» ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة (بيروت) ط١ آب ١٩٧٣، الصفحات ٤٩ ٥٧ وخصوصاً الصفحة ٥١.

قومية في ظل وجود إمبراطوريات كاسرة، ولا تطور بدون إمبراطوريات واسعة، لهذا سعى العرب من أجل تأسيس دولتهم الإمبراطورية، وبالتالي جاءت الدعوة الإسلامية، دعوة "عالمية" "إنسانية" وليست قومية، بل مناهضة للقومية نظرياً أي في داخل منظومتها الإيديولوجيا هذه هي طبيعة التطور قديماً، وهذه هي طبيعة الفلسفة، والفكر آنئذ.

في هذه العملية، التي سيطر فيها العرب على الشعوب والأقوام الأخرى، أصبح الإسلام كأيديولوجيا، إيديولوجيا الطبقة الحاكمة، وتلونت الثقافة العربية بالقيم والمفاهيم الإسلامية، في نفس الوقت الذي طمست فيه المفاهيم القومية، وغلفت بغلاف إسلامي متين وإن كانت هذه الصيغة تخدم "الارستقراطية العربية" الساعية للسيطرة، فقد غدت في مرحلة تالية وسيلة "ارستقراطية" الأقوام الأخرى (وخصوصاً الفرس والأتراك) للسيطرة أيضاً. لأن الطابع الإسلامي للدولة لا يميز بين قوم وقوم. وفي هذه المرحلة بالذات أخذ الشعور القومي العربي يتجاوز الغلاف الإسلامي وبدأ بالإفصاح عن نفسه[1]، لكن ضمن إطار الإيديولوجيا الإسلامية ذاتها حيناً أو بالضد منها حيناً

---

(١) يمكن ملاحظة طغيان الشعور القومي العربي بعد تغلغل البويهيين والأتراك في الدولة العربية بهذا الخصوص انظر مواقف الجاحظ والمتنبي كمثل على ذلك في: الجاحظ «من كتاب الحيوان، السفر الثاني، دفاع عن العرب» مختارات من التراث العربي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (دمشق) ط٢، ١٩٧٩.

ـ د. ريجيس بلاشير «أبو الطيب المتنبي، دراسة في التاريخ الأدبي» دار الفكر (دمشق) ط٢، ١٩٨٥.

ـ المتنبي «مختارات» اختارها ماهر كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١، ١٩٨٥.

آخر، مع ملاحظة أن الاتجاه الأقوى، والذي كان يظهر الشعور القومي في إطار الإيديولوجيا الإسلامية، كان يجهد للحفاظ على الإمبراطورية، يجهد لضمان سيطرة العرب على الشعوب والأقوام الأخرى. من هنا جاءت سمعته التعصبية.

من هنا فإن الخلط الإيديولوجي يؤدي إلى تبني رؤية قومية، سمتها التعصب على وجه التحديد، وفي الرد على "الآخر" من جانب ثاني. أي لا يأتي في سياق حركة تقدم الأمة، القائمة على أساس دور الطبقات الحديثة في تحقيق هذا التقدم، والتي لها مفاهيمها وأفكارها الحديثة، بل من خلال تبني مفاهيم قديمة جاءت في إطار إشكالية محددة.

نعود إلى التساؤل السابق وهو: هل للإسلام موقع في تاريخ الأمة العربية؟

هنا ننفي أن يكون جزءاً مكوناً للأمة، لأنه دين وإيديولوجيا معاً، لكن رغم ذلك لا نستطيع إلا أن نؤكد أنه غدا مظهراً من مظاهر ثقافتها، ككل إيديولوجيا تلعب دوراً في توحيد أمة من الأمم فلقد حققت البرجوازية في كل دولة من دول أوروبا الغربية وحدة تلك الأمة ورغم أن للبرجوازية إيديولوجيتها، التي هي الليبرالية، فلم تصبح سمة من سمات القومية في أي من هذه الدول، فقد اعتبر المفكرون الفرنسيون أن الإرادة المشتركة هي عامل تكون الأمة الفرنسية، واعتبر المفكرون الألمان اللغة هي عامل تكون الأمة الألمانية[1]. أما الليبرالية، فقد غدت

(١) بهذا الخصوص يمكن مراجعة أرنولد فان جنب، رينيه جوهاين «هذه هي القومية» ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر (بيروت) ١٩٥٣.

مظهر الثقافة الأوروبية في مرحلة محددة.

نصل إلى أن علاقة العروبة بالإسلام، هي علاقة تاريخ. ولذا كان الإسلام كأيديولوجيا قد لعب دوراً مهماً في مرحلة تاريخية محددة، فعلينا أن نؤسس المنظومة الإيديولوجية المطابقة للواقع الراهن. وإذا كان تحقيق المشروع القومي، في الماضي يحتاج إلى "الغلاف" الديني، فإن أفول عصر الإمبراطوريات، وبدء عصر الدول القومية يفرض تأسيس مفاهيم قومية حديثة[1]، وبالتالي فإن استعارة الصيغة الماضية للقضية القومية، أو تحسينها وفق الصيغة التي يطرحها الفكر القومي، لا يؤديان إلى "وراثة" التعصب القومي الماضي فقط، بل وإلى تأسيس أنماط من "الحكم الديني"، من خلال التمسك بجملة مفاهيم سالفة.

ماذا يعني ذلك، في الواقع الراهن؟

إنه يعني علمانية الفكر أولاً، لكي يكون من الممكن علمنة المجتمع، من خلال فصل الدين عن الدولة، وتأسيس مجتمع مدني، وإقرار حرية العبادة وحيث بها وحدها يتسق الفكر القومي، ويعبر عن مطامح حديثة.

إشكالية الفكر القومي:

إن المسألة الجوهرية في الفكر القومي إذن، هي القضية القومية، المختصرة في شعار الوحدة القومية، التي رفعت، في إطار بنية ذلك

---

(١) هذا بالضبط ما حاوله عبد الرحمن الكواكبي، رغم تعثر الخطوات بعده. انظر «طبائع الاستبداد ومصالح الاستعباد» محررها: هو الرحالة ك، ط٢، ١٩٧٣.

الفكر، إلى مطلق، ونفخ فيها إلى الحد الذي بدت فيه العنصر الوحيد في تلك البنية، واستتبع ذلك الإعلاء من شأن عواملها المكونة (اللغة، التاريخ، البشر...) فساد التمجيد بدل التحليل، "والحب" بدل التعامل الموضوعي، وإذا كان تبني "التاريخ" العربي على علاّته، وفي صيغة "العروبة والإسلام"، أسهم في تأسيس هذه الرؤية، حيث جرى تبني أفكار "الارستقراطية العربية" (الحاكمة، أو التي كانت تدافع عن الحكم) القومية، القائمة، كما أوضحنا سابقاً، على استغلال الشعوب والأقوام الأخرى، وعلى الاعتقاد بأحقية العرب بذلك، حيث جاءت هذه الأفكار متشددة في "عروبتها". إذا كان تبني "التاريخ" العربي أسهم في وجود هذه "النفحة" التعصبية، فإن مصدراً آخر أسهم في وجودها، حيث تبنت بعض الاتجاهات القومية، أفكار القومية الأوروبية، في مرحلة الأزمة الرأسمالية العامة وكانت غلبت عليها سمات التعصب والشوفينية[1].

لكن لابد من التوضيح أن الذي فرض إنتاج هذه الصيغة النظرية هو الواقع ذاته، حيث كان استشراء التجزئة والتفكك، وتعقيدات الظروف الواقعية، خصوصاً فيما يتعلق بدور القوى الاستعمارية في الدفاع عن التجزئة، ومحاربة كل القوى الساعية من أجل تحقيقها، بمعنى أن الوحدة لم تكن مشكلة داخلية فقط، بل ومشكلة عالمية أيضاً، في نفس الوقت الذي وقع فيه عبء العمل الوحدوي، على البرجوازية،

(١) انظر مثلاً د. محمد جابر الأنصاري «تحولات الفكر» مصدر سبق ذكره (ص٨٦) وكذلك (ص١٠١).

الوسطى والصغيرة، وهي فئات غالباً ما تشعر بالضعف وأحياناً بالعجز، فإذا كانت البرجوازية الفرنسية هي التي حققت وحدة فرنسا، في ظروف مواتية، فقد اتسم فكرها بسمة جوهرية، وهي الليبرالية. لهذا ارتبطت الوحدة القومية بالحرية والمساواة. وهذا ما افتقدته ألمانيا المجزأة، والتي تنوء بعبء الظرف الدولي[1]، مما أوجد الأساس للفكر الشوفيني (ومن ثم الفاشي) وأنتج مفكرين "قوميين"[2]. أما البرجوازية الوسطى والصغيرة العربية فقد اتسم فكرها بسمة التشدد القومي، أي اعتبار "العروبة" أو "القومية العربية" هي الهدف المطلق.

لكن مع ملاحظة أن هذا التشدد القومي كان يترافق مع إبهام تلك التعبيرات، من مثل "العروبة"، "القومية العربية"،...... الخ، وهو الإبهام الذي أدى إلى خلط الفكر القومي بالقضية القومية، والعروبة بالإسلام، وابتسار القومية إلى لغة أحياناً، وإلى تاريخ أحياناً أخرى.. ولاشك أن المطلق مبهم دائماً. لهذا يمكن القول أن الشعور القومي العفوي (يمكن أن نقول الغريزي، أي غير واعي) هو الذي ساد، مع تجاوز للظروف الواقعية. فأصبحت الوحدة، هدفاً مطلقاً[3]، حتى وهي ترتبط في علاقة "جدلية" بأهداف أخرى، مثل الحرية، والاشتراكية،

---

(١) انظر انجلز «دور العنف في التاريخ» دار دمشق دون طبعة ولا تاريخ نشر (ص٥٣ ١٥٠).

(٢) انظر مثلاً آراء نيتشه «أصل الأخلاق وفصلها» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع «بيروت» ط١، ١٩٨١. وكذلك فيخته «خطابات إلى الأمة الألمانية» دار الطليعة (بيروت) ط١ تشرين أول ١٩٧٩.

(٣) دندشلي «حزب البعث» مصدر سبق ذكره (ص٩١ ٩٢).

والديمقراطية.

وفي إطار هذه الرؤية، أصبحت الأمة كتلة واحدة، حيث طمست الفروق الطبقية وضاعت الطبقات، واختفت الفروق في مصالح الطبقات. وهذه الرؤية هي رؤية الفئات مالكة الثروة، التي تسعى إلى طمس الصراع الطبقي، وتأكيد سيطرتها على الطبقات الفقيرة، من خلال "اختراع" طوطم، لكي تعبده، وكانت الوحدة هي هذا الطوطم. لهذا كانت "رؤية قومية خالصة"، ولهذا نظرت للوحدة "بتشنج"، و "مأخوذة بشكل معزول، وتعتبر كل ما عداها مؤامرة لحجمها وطمسها ووضعها على الرف"[1]. وفي هذا الإطار غدت "القومية حب"، وقدر محبب وفي ذات الوقت قدر قياس يتطلب التضحية والتفاني في سبيله ومع القدر القاسي والمحبب معاً، تصبح الوحدة تجربة حية لا تدرك بالذهن وحده بل بالتضحية والمعاناة ومن هنا تكتسب الوحدة طابعاً روحياً" ويستشهد د. محمد عابد الجابري الذي يشير إلى هذه القضايا[2] (مع الإشارة أن الفقرات الموضوعة بين مزدوجتن، في النص، هي استشهادات من ميشيل عفلق)، لتأكيد ذلك بكتابات ميشيل عفلق الذي يقول "فالوحدة الحقيقية هي نوع جدي مختلف عن الوحدة السياسية... هي وحدة الروح بين أفراد الأمة، ونحن لا نصل إلى الروح والأعماق إلا عن طريق المشقة والنضال" ولذلك لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلمون حتى

---

(١) ياسين الحافظ «في المسألة القومية الديمقراطية» دار الطليعة (بيروت) ط١ تموز ١٩٨١ (ص١٨).

(٢) الجابري «الخطاب» مصدر سبق ذكره و ص١٠٢).

تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الأصيل. القومية ليست علماً، بل هي تذكر أصيل"[١]. يمكن أن يكون ذلك هو ملخص لطبيعة الفكر القومي في مرحلته الأولى" التي كانت مرحلة البعث بلا منازع"، والتي يمكن القول أنها "طرحت قضية الوحدة طرحاً عاطفياً صرفاً، لا بل طرحاً صوفياً"[٢]، وبشكل "روحاني صوفي"[٣]، يفرض علينا المقارنة الإيسولوجية مع الحركات الإسلامية الحديثة (الجديدة)، التي طرحت مبدأ تجديد الإسلام، لأن هذا "الشكل" من الطرح العاطفي الروحاني الصوفي، هو جوهر الطرح الذي تكرس في الفكر العربي منذ أبو حامد الغزالي،[٤]، ولنقل أنه اجترار لموقفه. مخصصاً على القضية القومية العربية.

في المرحلة الثانية ودون أن نعتبر أن طبيعة الفكر القومي السائدة في المرحلة الأولى قد انتهت، وإن كان الارتطام بالواقع، قد فرض بعض التطوير، وبعض الواقعية "" انتشر" الطرح الرومانسي الدرامي[٥]، سادت "الرومانسية الوحدوية"[٦]، وإذا كانت الناصرية قد أصبحت

---

(١) ميشيل عفلق «في سبيل البعث» دار الطليعة «بيروت) ١٩٥٩، و د. الجابري الذي نقلنا عن النص لا يشير إلى الصفحة التي اقتبس منها النص، انظر الجابري «الخطاب» مصدر سبق ذكره (ص١٠٢).

(٢) الجابري «الخطاب» مصدر سبق ذكره (ص١٠٢).

(٣) نفس المصدر (ص١٠٥).

(٤) انظر د. محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي» دار الطليعة «بيروت) ط١ أيار ١٩٨٤ (الصفحات ٢٨١ ٢٩٠).

(٥) الجابري «الخطاب» مصدر سبق ذكره (ص١٠٣).

(٦) ياسين الحافظ «في المسألة القومية» مصدر سبق ذكره (ص٦٦).

الحركة القومية بلا منازع، يمكننا اقتباس ما ينطبق وطبيعتها، حيث سادها "إدراك إجمالي غامض"[١]، لهذا اكتسبت "السياسة الوحدوية للنظام الناصري طابعها المتوجس، غير الاقتحامي الحذر مع بعض تردد"[٢]. وهنا نستطيع أن نقول أن القضية القومية ظلت قدراً غامضاً في نفس الوقت الذي عبرت فيه عن حتمية، وحتمية بدون أسس أيضاً، سوى أنها مبنية على تصورات غامضة، وأن "الإيديولوجيا القومية العربية التقليدية تعقل قضية الوحدة العربية على هذا النحو" نحن العرب نشكل أمة واحدة، يجمعنا تاريخ طويل، تربطنا لغة واحدة، نعاني آلاماً واحدة، تحركنا آمال واحدة، ينتظرنا مصير مشترك. وما التجزئة سوء صنع الاستعمار. ما دام الأمر كذلك، فمن الطبيعي بل من الحتمي، مهما راوغ القدر، أن يؤطرنا، بعد زوال الاستعمار ورواسبه،كيان سياسي واحد..."[٣]. لقد نظرت هذه الإيديولوجيا إلى "مسألة الوحدة العربية نظرة مثالية نظرة تنطوي على حتمية ميكانيكية، تجاهلت بالتالي العوامل النابذة في الصيرورة الوحدوية وغفلت لهذا السبب بالذات أيضاً عن التصدي لبناء نظرية الوحدة، فلم تستطع أن تحول دون ارتداد الكثير من أنصارها إلى مواقف انفصالية أو تجزئية"[٤].

إذن القدر والحتمية هما أساس الفكر القومي. من هنا يمكن أن نلاحظ هذا العجز عن فهم الواقع، عن معاينته، عن رؤية حركته

(١) نفس المصدر (ص٧٢).
(٢) نفس المصدر (ص٨١).
(٣) نفس المصدر (ص٢٧ ٢٨).
(٤) نفس المصدر (ص٣٠ ٣١).

التاريخية وبالتالي تأسيس الإيديولوجيا المطابقة له. أن الفكر القومي العربي لم يستطع فهم القضية القومية العربية، رغم تبني أهداف النضال العربي.

فالقضية القومية، هي بالأساس قضية واقعية، ترتبط بالظروف الاقتصادية، الاجتماعية، الفكرية، السياسية، المعقدة. لذا تحولت الأهداف القومية إلى شعارات، والشعارات لا تصبح جزءاً من عملية التغير، إلا إذا فهم الواقع العياني، وفهم موقعها من هذا الواقع. وبالتالي غدت المفاهيم القومية جزء من "مركب ذهني" لا واقعي.

لقد كانت التعبير العفوي عن مصلحة فئات اجتماعية، في التوحد والتقدم، ولأنه تعبير عفوي متضخماً على الضد من الواقع، وأحادياً، انطلق أساساً من مسألة الوحدة.

إضافة إلى كل ذلك يمكن الإشارة إلى ثلاث إشكاليات عاشها الفكر القومي، جعلته فكراً مثالياً، إلى الحد الذي جعله (أي جعل القوى القومية) غير قادر على التأثير في الواقع، وفي حركته.

والإشكاليات هي:

١ إن الفكر القومي رأى القضية القومية انطلاقاً من تمايزها عن "الغير" بمعنى أنه رأي "قشرتها" الخارجية. أدى ذلك إلى اتسام هذا الفكر بأكثر من سمة مثالية، أهمها النظر إلى قضية الوحدة من زاوية الحتمية، والحتمية القريبة، أي يكفي أن ينتهي الدور الخارجي، وأن تتسع الدعوة للوحدة القومية لكي تتحقق الوحدة. لكنه اتسم أيضاً بالخلط الإيديولوجي بإدخال الفكرة القومية، كفكرة حديثة، وتعبر عن

ظروف جديدة، في إطار منظومة المفاهيم القديمة. وكان تبني التراث (بما يعني من تاريخ ولغة، ودن، وفلسفة و...) دون دراسته وتمحيصه عاملاً في هذا الخلط. لهذا جاءت القومية مرتبطة بالدين، مما أفرز تصوراً مسخاً للديمقراطية عموماً، والعلمانية خصوصاً. ولكنه اتسم ثالثاً بسمة "التعصب القومي"، والتعصب الإيديولوجي.

٢ إن هذا الفكر رأى الشعب ككتلة واحدة، رغم الحديث أحياناً عن الطبقات (فهي اتحاد قوى الشعب العامل، أو هي الجماهير الكادحة)، انطلاقاً من نظرة تقول أن كل ما يتعلق بالوطن العربي يخص كل العرب (سوى العملاء، وهي التسمية التي أعطيت لارتباط فئات اجتماعية بالإمبريالية، وكانت الفئات الحاكمة هي هؤلاء في المرحلة قبل وصول القوى القومية إلى السلطة ثم أصبح المتآمرون على سلطة الثورة هم هؤلاء العملاء)، ومن ثم الانطلاق من أن الوحدة القومية، والدفاع عن الوطن هما مهمة كل "الشعب"، دون الاعتبار إلى أن المصلحة الطبقية مرتبطة بالمصلحة القومية، وبالتالي فإن الاهتمام بالقضية القومية يختلف من طبقة إلى أخرى.

ومن ثم من الضروري التركيز على الطبقات الأكثر مصلحة في تحقيق الوحدة، لكي تلعب الدور الأساسي العملية الثورية كلها.

٣ ولقد ارتبط هذا الفكر بين القضية القومية والطريق الرأسمالي في التطور (أو رأسمالية الدولة في مرحلة تالية، أي بعد عام ١٩٦١)، وهو الطريق القائم على أساس الملكية الخاصة والنشاط الخاص الفردي بالارتباط بدور محدد للدولة (القطاع العام). هذا الطريق الذي كان

يولد فئات ذات مصالح خاصة سرعان ما تنقلب من قوى "وحدوية" إلى قوى مناهضة للوحدة، وتابعة للإمبريالية وخصوصاً أن القوى التي لعبت الدور الأساسي في النضال القومي، كانت من البرجوازية المتوسطة والصغيرة التي لم تكن كلها منسجمة مع الفكرة القومية تماماً، لأنه ليس لها مصالح طبقية جدية تجعلها منسجمة مع الفكرة القومية تماماً، ولأنها أيضاً مفتتة (وهذه طبيعتها)، وبالتالي تسعى معظم أقسامها إلى تطوير مواقعها الطبقية (الصعود في السلم الاجتماعي)، وتحقيق مصالحها الفردية دون الالتفات لمصلحة الوطن والأمة، أو مصلحة الجماهير الشعبية (العمال والفلاحين الفقراء تحديداً). ولقد أدخلتها مصالحها الفردية هذه في شروخ الوطن المقسم والمفتت، فتراكبت معه، وأنتجت قوى معادية للوحدة وللقضية القومية العربية.

نخلص إلى القول أن القوى القومية نظرت إلى القضية القومية، كـ "مركب ذهني" بمعزل عن أساسها الاقتصادي الطبقي، في ظروف السيطرة الإمبريالية وبالتالي بعيداً عن أساسها الواقعي. مما أسس لفكر مثالي، عجز عن رؤية القضية القومية العربية في إطارها الواقعي. وربما كانت هذه الإشكالية الكبيرة في النضال القومي العربي لأن الفكر القومي وحده هو من تناول القضية القومية و "نظّر" للنضال القومي.

الفصل السابع:

تيارات الفكر العربي إزاء المسألة القومية

ما هو تأثير تيارات الفكر العربي في المسالة القومية العربية؟ لقد طرحت المسألة القومية العربية منذ نهاية القرن الماضي. ونقول طرحت في هذا الوقت لأنها قبل ذلك كانت "مهملة" لمصلحة تصور لا قومي، ينطلق من الدين، ويعتبر "الأمة" هي الجماعة الدينية، بغض النظر عن أصلها القومي. أما في العصر الحديث فقد انتهى عصر الإمبراطوريات، وأصبحت الدولة القومية هي الشكل السائد في العالم. لقد انتهى عصر الإمبراطوريات، وأصبحت الدولة القومية هي الشكل السائد في العالم. لقد انتهى عصر الإمبراطوريات، فعادت الأمم إلى ذاتها، بدأت تكتشف ذاتها بعيداً عن مؤثرات الرؤية الدينية. لكن أيضاً بدأ عصر الاستعمار، فتبلور النضال القومي من أجل التحرر والاستقلال.

في المرحلة الجديدة تموضعت تيارات فكرية مختلفة، يمكن إجمالها في ثلاثة: الفكر السلفي، ذلك الفكر الذي نشأ في الماضي السحيق، واستمر سائداً ومسيطراً قروناً طويلة، لكنه استمر لأن التطور الحديث

(الاقتصادي الاجتماعي والفكري) لم يستطع هزيمته. ثم الفكر الماركسي الذي بدأ في الانتشار بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا سنة ١٩١٧. وكذلك الفكر البرجوازي (الليبرالي والقومي). ولما كانت القضية القومية العربية عدت هي القضية الجوهرية، رغم اتخاذها مظاهر مختلفة، في مراحل مختلفة (الاستقلال عن الأتراك، ثم الاستقلال عن الاستعمار، الوحدة القومية)، فقد وجدت صدى لدى هذه التيارات، على الصعيد النظري، أي في بنية كل منها، وعلى الصعيد العملي، أي في الدور السياسي الذي لعته القوى التي مثلت هذه التيارات. وإذا كنا نود التقييم العام، نقول إنها لم تحقق القضية القومية، لأن القضية القومية لازالت قضية راهنة، بل إنها تزداد تعقيداً. فقد تعمق نظام التبعية، الأمر الذي يعني اتساع السيطرة الإمبريالية، واتساع التخلف. وبدت "الدولة القطرية" قوية راسخة،وطغى الجزئي على الشامل، وطغت الكيانات القطرية على الكيان القومي،...الخ.

في هذا الوضع تكون القضية الهامة على صعيد الفكر هي تحديد الأسباب في المجال الفكري التي جعلت مختلف التيارات "قاصرة". ونحدد أن التناول يتعلق في مجال الفكر تحديداً، لأن هناك أسباباً في مجالات أخرى، أساسها البنية الاقتصادية الاجتماعية،، وما تفرزه من أفكار، وما تؤسسه على صعيد الحركة السياسية.

فلاشك أن البنية الطبقية المجزئة، سوف توجد إيديولوجيا مجزئة، رغم أن قضية الإيديولوجيا مرتبطة بمسألة أخرى، ذات أهمية، وهي مسألة ما يمكن أن يسمى "وعي الأمة"، أو ما يسمى عادة الشعور

القومي، الذي هو نتاج التطور التاريخي، الاقتصادي الاجتماعي الذي يفرز ظاهرة "إثنية" هي الأمة، التي تتكون من عناصر في البنية التحتية، وأخرى في البنية الفوقية، إضافة إلى رقعة الأرض التي يجري فوقها تفاعل مجموعة من البشر. وبالتالي تتكرس كحقيقة ثابتة، وتكون أساس تصورات الطبقات والقوى. فهي مجال نضال الطبقات والقوى، لأن النضال يجري بين طبقات من نفس "الإثنية"(١)، وما عداه يصبح نضالاً قومياً، حين يكون دفاعاً عن الوطن.

وفي البلدان التي حققت الوحدة القومية (اتحاد الدولة بالأمة) أصبحت القضية واضحة، حيث هدف النضال الطبقي إلى إسقاط وإحلال أخرى، بما يعنيه ذلك من تغيير السياسات الاقتصادية الاجتماعية. وبالتالي طغى النضال الطبقي، وأصبحت القضية القومية من مخلفات الماضي، وأصبح الحديث القومي حديث تعصب وشوفينية، هذا فيما عدا حالة احتلال أمة لأمة أخرى، حيث طغى النضال الوطني (القومي) أي النضال الهادف إلى الدفاع عن الوطن. أما في الأمم التي لم تستطع تحقيق وحدتها القومية، فقد أصبحت القضية القومية، بما تعنيه من سعي من أجل الوحدة القومية في الأعم الأغلب، هاجس الطبقات الثورية، وهاجس القوى الثورية، حتى الجذرية منها. وهذا هو موقف كارل ماركس وفريدريك انجلز من تجزئة ألمانيا قبل عام ١٨٧١، وبالتالي من الوحدة الألمانية(٢). وهو هاجس القوى المعنية بتطوير أممها

---

(١) أنظر: ماركس، انجلز «بيان الحزب الشيوعي» دار التقدم موسكو. دون تاريخ (ص٥٥).

(٢) أنظر: ماركس، انجلز «الجريدة الرينانية الجديدة» دار ابن خلدون (بيروت)ط١،

ومجتمعاتها في البلدان المتخلفة عموماً.

ولما كان الوطن العربي يعاني من مشكلة التجزئة، فقد طرحت القضية على الطبقات المختلفة، وعلى الحركة السياسية، وطرحت أيضاً على الفكر، المعبر عن طبقات، وبالتالي عن قوى. فماذا كانت رؤية هذا الفكر؟ وبالتالي ما هو التأثير الذي أحدثه في القضية القومية؟.

هنا نرى أن تيارات الفكر الثلاثة سالفة الذكر، تحتاج إلى مناقشة:

الإيديولوجيا السلفية هي الإيديولوجيا التي تبلورت خلال التطور التاريخي القديم وخصوصاً منذ تأسيس الإمبراطوريات العربية، وتطورت بكيفية محددة منذ انهيار هذه الإمبراطورية. وكذلك الماركسية كأيديولوجيا انتشرت منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، ولها وجهة نظرها في القضية القومية، وفي فهم الصراع في المجتمع. ثم الإيديولوجيا القومية القطرية، أي الإيديولوجيا غير السلفية. وإن ظلت موصولة الرحم بها، وغير الماركسية، وإن حاولت الاستفادة من بعض شعاراتها، لكنها ليست إيديولوجيا البرجوازية بمعناها التقليدي. فقد اتخذ اتجاه منها موقفاً قومياً، وتبنى الإيديولوجيا القومية، واتخذ اتجاه آخر موقفاً قطرياً، يعتمد مبررات مختلفة في الانطلاق من مقولة "الدولة الأمة"، أي "القطر الأمة". ونحن هنا نحاول تكثيف الصورة، ولن ندخل في تفصيلات، وهدفنا هو إيضاح مدى الدور الذي يمكن أن يلعبه كل من هذه الاتجاهات في دعم التجزئة أو في فرض الوحدة القومية.

نيسان ١٩٧٦ (ص ١٩).

إشكالية الإيديولوجيا السلفية:

تعبر الإيديولوجيا السلفية عن الطبقات القديمة، التي لعبت دوراً استغلالياً، ثم أصبحت هي الحاكمة في معظم الدول العربية. وهي بذلك إيديولوجيا مجزئة، وكانت الإطار الإيديولوجي الذي يدعم التجزئة، ويبررها. لكن شهدت هذه الإيديولوجيات حالات حاولت من خلالها لعب أدوار أخرى. منها دور حركة "التجديد الديني"[١]. التي حاولت، على الصعيد السياسي، العمل من أجل الحفاظ على الإمبراطورية العثمانية، لكن مع إعادة الدور المركزي فيها للعرب. بمعنى آخر حاولت إعادة إنتاج الإمبراطورية العثمانية، تحت قيادة عربية[٢]. ومنها أيضاً دور يمكن أن نسميه حركة "التنوير الديني"، التي حاولت أن تفصل الدين عن الدولة، بهدف تأسيس دولة مدنية[٣] ذات أساس قومي. وكان يلتقي هذا الاتجاه مع الاتجاه البرجوازي الذي كان صاعداً منذ بداية هذا القرن. لذلك كان يطرح قضية الأمة والوحدة

---

(١) يمكن مراجعة، سلامة كيلة «دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة» مجلة «الوحدة» السنة الثالثة العدد ٣١/ ٣٢، نيسان (ابريل) / أيار (مايو) ١٩٨٧ (ص١٦ ـ ٣١).

(٢) بهذا الخصوص يمكن مراجعة موقف جمال الدين الأفغاني تحديداً، أنظر، د. محمد عمارة «جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام» دار الوحدة (بيروت) ط١، ١٩٨٤، الفصل المتعلق بالقومية والعروبية، ص(١٥٧ ـ١٩٤)، وخصوصاً ص١٨٧.

(٣) أنظر: علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت) دون تاريخ ودون طبعة. وكذلك الرحالة ك (عبد الرحمن الكواكبي) «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» ط٢، ١٩٨٣.

القومية والاستقلال[١].

لكن ما يهمنا هنا هو الاتجاه السائد حالياً، الذي يتخذ مظهرين، الأول أصولي[٢]، يلغي قضية الأمة، ويسقط مطلب الوحدة القومية، لأنه يعلي مبدأ "عالمية الإسلام"، وهو اتجاه حركة الإخوان المسلمين تحديداً، وكل الحركات التي تنسج على منوالها في إطار "الأكثرية السنية". والثاني طائفي[٣]، يلغي قضية الأمة أيضاً، كما أنه يسقط مطلب الوحدة القومية، لأنه يعلي مبدأ "سيادة الطائفة"، وهو اتجاه كل الحركات التي تعبّر عن "الأقليات الدينية" تحديداً، وإن كان ينطلق من "عالمية الإسلام" أو "عالمية المسيحية".

ولما كان هذا الموضوع بحاجة إلى بحث أوفى، نختصر فنقول أن الإيديولوجيا السلفية في هذه المرحلة إيديولوجيا مجزئة بطبيعتها، لأنها

(١) أنظر: د. محمد عمارة «عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام» دار الوحدة (بيروت) ط١، ١٩٨٤، صفحات (٤٣ ٩٤).

(٢) حول الاتجاه الأصولي، يمكن مراجعة:
أ عبد اللطيف الهرماسي «الحركة الإسلامية في تونس» بيرم للنشر ط١، ١٩٨٥.
ب د. حسن حنفي «الحركة الإسلامية في مصر».
جـ د. مجموعة كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط١، آب ١٩٨٧.

(٣) وحول الاتجاه الطائف، يمكن مراجعة:
أ د. مسعود ضاهر «لبنان، الاستقلال، الميثاق والصيغة». معهد الإنماء العربي (بيروت) ط١، ١٩٧٧.
ب مجموعة كتاب «المسألة الطائفية في مصر» دار الطليعة (بيروت) ط١، تموز ١٩٨٠.
جـ د. جلال يحيى د. محمد نصر مهنا «مشكلات الأقليات في الوطن العربي» دار المعارف (مصر) ١٩٨٠.

تمثل الطبقات السائدة[1]، وتعبّر عن مصالحها التي تكرس التجزئة، التي هي في صلب مصلحة هذه الطبقات، ولأنها من جهة أخرى تمثل الاتجاهات المتعصبة لدى الأكثرية والأقليات. فتعصب "الأكثرية" (أي تعصب فئات من الأكثرية) يهدف إلى إعادة إنتاج إمبراطورية إسلامية، وهو لذل يسقط المطلب القومي، ويكرس التجزئة، رغم أن الوحدة القومية قد تكون خطوة في طريق الوحدة الإسلامية، لكن هذا التعصب يناهض الاتجاه نحو الوحدة القومية، لأنه يجد فيه البديل عن مشروعه. هذا من جهة، لكنه من جهة أخرى يؤدي إلى تفكيك المجتمع إلى أكثرية وأقليات، فبدل أن يوحّد يفتت، حيث يبلور تعصب "الأكثرية" ثم أن تعصّب الأقليات يعزلها عن الأكثرية، ويبلور كتلاً طائفية متناقضة فيما بينها، ومناهضة للأكثرية.

في هذا السياق تنقسم الأمة إلى ملل، والشعب إلى طوائف، والوطن إلى كانتونات. وهي بذلك توجد مفاعيل تجزئة، ولا تسهم في تحقيق الوحدة القومية، فهي موصولة بالماضي من كل جوانبه، من حيث الطبقات، ومن حيث الإرث، الذي هو إرث تجزئة وتقسيم وحروب طائفية. لهذا وجدناها تخوض الحرب ضد التقدم (الاقتصادي الاجتماعي والفكري السياسي) وضد الحركة القومية. كما وجدناها تتحالف أو تلتقي مع الفئات الحاكمة، وحتى مع الاستعمار ثم الإمبريالية[2]

(١) وإن كان الاندماج بالرأسمالية يدخل العديد من المفاهيم «الحديثة» التي تصبح من صلب الإيديولوجيا السلفية، أي تتكيف مع بنية هذه الإيديولوجيا.

(٢) يمكن أخذ حركة الإخوان المسلمين كمثل على ذلك. أنظر رفعت السعيد «حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين متى.. كيف.. ولماذا؟» دار الطليعة (بيروت)

(وحسب تعبيرها مع الإيمان ضد الإلحاد).

ولما كانت هذه الإيديولوجيا قد غدت قوية، ليس على صعيد كونها الإيديولوجيا الحاكمة، بل ولأنها انبعثت على شكل حركات سياسية ناشطة، فإن دورها في تكريس التجزئة أصبح كبيراً. إنها قوى تفتيت وتقسيم. وتجري المراهنات على أن يؤدي انبعاثها إلى إعادة رسم خريطة الوطن العربي. وهي بهذه الصفة لا تكرس التجزئة القائمة، ولا تقف عاجزة عن تحقيق الوحدة القومية فقط، بل أنها تمارس فعلاً أكثر خطراً، حيث أنها تعمق التجزئة، وتزيد في التفتيت، وتطلق صراعات مدمرة لا آفاق لها سوى تعميق التخلف والتجزئة والتبعية.

فإذا كان الاستعمار قد عمل على تقسيم الوطن (الأرض) إلى أوطان هادفاً إلى تحويلها إلى أمم بناء على وجود عامل الوطن، كأساس في تكوّن الأمم، لأنه يسمح بتنمية وعي "وطني"، وبالتالي يتلاشى الوعي القومي لصلحة هذا الوعي الجديد، فإن الإيديولوجيا السلفية، بأشكالها الأصولية والطائفية، تفرض شقشقة الشعب إلى ملل وطوائف، وبالتالي إلى "شعوب"، لكي ينبني عليها أمم جديدة، كـ "الأمة اليهودية" مثلاً!! بمعنى أن انبعاث هذه الإيديولوجيا يمكن أن يعيد فكفكة الأمة، والتهيئة لتأسيس أمم جديدة.

هنا نلاحظ أن انبعاث هذه الإيديولوجيا لا يأتي في سياق سعي الطبقات الاجتماعية من أجل الوحدة القومية، بل يأت لنفيها (تحت شعار تجاوزها).

ط٢، آب ١٩٧٩

الماركسية والتجزئة:

أعتقد أن موقف الخط الشيوعي التقليدي في الوطن العربي من القضية القومية عموماً، ومن مسألة الوحدة والتجزئة تحديداً، أصبح واضحاً بما في الكفاية، لكن يهمنا أن نوجز هنا هذا الموقف.

لقد تأسست الأحزاب الشيوعية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وإكمال تقسيم الوطن العربي، لهذا ولدت أحزاب قطرية، واستمرت كذلك، رغم محاولات جرت في مراحل مختلفة للبدء من تصورات عربية، منها مناقشات الكومنترن سنة ١٩٢٤ . فبعد رفض الموافقة على الاعتراف بالحزب الشيوعي السوري اللبناني والمصري من قبل اللجنة التنفيذية للكومنترن، "وجد اقتراح ب ك ب بتوحيد الحركة الشيوعية في المشرق العربي تحت قيادته قبولاً لدى اللجنة التنفيذية للكومنترن". يؤكد ذلك أورباخ: "بالنسبة للاقتراح المقدم حول توحيد الأحزاب الشيوعية في البلدان العربية، تقرر أن يكون هنالك مركزاً شيوعياً واحداً (كذا) يعمل على توحيد أحزاب البلدان العربية"[١]. وكذلك برنامج الأحزاب الشيوعية الفلسطينية السورية اللبنانية، والمصرية سنة ١٩٣١، التي نصت على أهمية الوحدة العربية وضرورتها[٢]. ثم الأفكار التي طرحت في السنوات الأخيرة لتأسيس حزب شيوعي

---

(١) د. سليمان بشير «المشرق العربي في النظرية والممارسة الشيوعية» دار صلاح الدين (القدس) (ص١٩٢).

(٢) يمكن مراجعة وثائق تلك المرحلة في، إلياس مرقص (ترجمة) «الأممية الشيوعية والثورة العربية، الكفاح ضد الإمبريالية، الوحدة، فلسطين، وثائق ١٩٣١» دار الحقيقة (بيروت) ط١، تموز ١٩٧٠.

عربي موحد[١].

رغم ذلك يمكن أن نلمس سيادة رؤية محددة، من مسألة التجزئة والوحدة، في إطار مرحلتين، الأولى: بدأت مع تأسيس هذه الأحزاب واستمرت إلى عام ١٩٥٦ تقريباً، وكان التصور العام يقول بوجود أمم عربية (أمة جزائرية، أمة سورية...)[٢]، وبالتالي من المنطقي ألا تكون قضية الوحدة القومية مطروحة لديها، حيث تركز نضالها السياسي على تحقيق الاستقلال. وفي هذا الإطار كانت المواقف تقترب أحياناً من الاهتمام بقضايا العرب، وبالتالي تجري الدعوة إلى التضامن، أو إلى استقلال الأقطار الأخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت تبتعد عن الاهتمام بهذه القضايا، إلى حد التناقض والاختلاف والصراع.

وامتدت المرحلة الثانية منذ عام ١٩٥٦ إلى اليوم، حيث جرى حسم الموقف من قضية وجود الأمة العربية حسماً إيجابياً، وأصبحت قضية الوحدة العربية هدفاً من الأهداف العامة لهذه الأحزاب[٣]. لكن ظلت

---

(١) من هذه الآراء، رأي الحزب الشيوعي اللبناني، أنظر بهذا الخصوص: «المؤتمر الوطني الرابع للحزب الشيوعي اللبناني» ط٢، منشورات الحزب الشيوعي اللبناني.

(٢) الياس مرقص «تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي» دار الطليعة (بيروت) ط١، ١٩٦٤.

(٣) أنظر:

أ «برنامج الحزب الشيوعي المصري، من وثائق المؤتمر الأول»، دار ابن خلدون ط١، ١٩٨١.

ب «المؤتمر الوطني الرابع للحزب الشيوعي اللبناني» ط٢ منشورات الحزب الشيوعي اللبناني.

جـ «برنامج الحزب الشيوعي السوري» أقره المؤتمر الرابع للحزب، أيلول ١٩٧٤، منشورات الحزب الشيوعي السوري.

متمسكة بصيغة العمل القطري، ومصرة على أولوية النضال القطري. وبالتالي تطور فهم القضية القومية عما كان في المرحلة الأولى، واختلفت صيغة طرحها، في المجال السياسي، بينما استمرت صيغة العمل التنظيمي ذاتها.

لذلك فإن ما هو سائد اليوم هو قناعة هذه الأحزاب بالنضال القطري، انطلاقاً من تصورات محددة، جوهرها أن اختلاف الظروف التي تعيشها الأقطار العربية تفرض خصوصيات محددة للنضال في كل قطر، أي تفرض النضال القطري. لكن ما هي هذه الظروف المختلفة، لكي يتسنى لنا تحديد الخصوصيات؟ هذا ما لا نجد له إجابة. وهل الخصوصيات تفرض النضال القطري؟ وهذا أيضاً غير واضح فيما تطرحه هذه الأحزاب، رغم أن لينين كان قد أعمال النقد في كل المفاهيم التي تجعل الخصوصيات عائقاً أمام النضال الشمولي[1]، النضال (ما فوق) محلي، وإقليمي، وحتى قومي، أي النضال المركزي.

إذن، إن هذه الصيغة لا تجعل قضية الوحدة القومية قضية راهنة، ولا تطرح إشكالية التجزئة، كإشكالية في سار التقدم العربي. أي لا أهمية راهنة لتجاوز التجزئة وتحقيق الوحدة القومية. والصيغة المطروحة في هذا المجال هي أن تحقيق الوحدة القومية يكون تتويجاً لانتصارات قطرية، وعلى أساس ديمقراطي حر. هل تحقق هذه الصيغة الوحدة القومية؟ لا نعتقد، لأنها، في جذرها، تعبير عن تصور عفوي يسقط

---

(١) لينين «ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية» دار التقدم (موسكو) دون تاريخ (ص٤٩).

دور عامل الإرادة الموحدة، وبالتالي النضال الوحدوي، أي النضال القومي الديمقراطي، وهي في إطار بحثنا هذا تجعل النضال القطري هو النضال الأساسي (مترافقاً مع أشكال من التضامن القومي، والبحث في أهمية الوحدة القومية)، وبالتالي فإن هذه الرؤية. وهي رؤية مجزئة في هذه المرحلة على الأقل، وإن كانت تهدف إلى التقدم[1]. لكن لابد أن نضيف أن اتجاهات بدأت تجاوز هذا الطرح، لتطرح القضية القومية بشكل جديد.

لهذا نجد ما هو مشترك بين تصورات هذه الأحزاب في المرحلة الأولى وتصوراتها في المرحلة الثانية. فرغم اختلاف الموقف النظري بين المرحلتين، حيث انتقل الموقف من "رفض" لظاهرة الأمة العربية إلى القبول بها. لكن هذا الانتقال لم ينعكس في برنامج هذه الأحزاب، وفي طبيعتها، رغم أهمية هذا الانتقال، ورغم أنه "حجر الزاوية" في برنامج أي حزب، لأن هذا البرنامج ينطلق، من كون الحزب يناضل في إطار أمة معينة، ويعبر عن مطامح طبقة بعينها. وبالتالي كان منطقياً. أن تسمى هذه الأحزاب بأسماء قطرية، وأن يكون جوهر برنامجها النضال القطري، حينما لم تكن تقر بعد بظاهرة الأمة العربية. أما حيث أقرت هذه الظاهرة، فلابد أن تختلف الأمور. مما يجعلنا نؤكد أن هناك ما هو مشترك في رؤية هذه الأحزاب في المرحلتين. ما هو؟ إنه النضال القطري، أو التقليل من أهمية القضايا الجوهرية، التي تتعلق بمصير أمة، وبحركة تقدمها. فالوحدة القومية ليست شيئاً مكملاً لبرنامج نضالي، بل إنها في

---

(١) وهنا نسأل هل يمكن أن يتحقق التقدم دون الوحدة القومية؟.

جوهره. وبالتالي فما هو مشترك هو اتفاق الموقف العملي في المرحلتين، مع اختلاف الموقف النظري في قضية التجزئة والوحدة تحديداً.

لكن لماذا هذا الخلل؟

إن موقف الأحزاب الشيوعية، والقوى الماركسية الجديدة[١]، واضح فيما يتعلق بقضية الوحدة والتجزئة، وبالتالي لن نضيف جديداً إذا حاولنا إيراده هنا فقط. الأهم هو تحديد أسباب هذا الخلل، رغم أن ذلك يعيدنا إلى مسألة موقف الطبقات. لكن من المهم تحديد هذه الأسباب، لمعرفة إشكالية رؤية هذه الأحزاب للقضية القومية. وهنا نحن معنيون أولاً بمعرفة وجهة نظر الماركسية من المسألة القومية، ومن قضية الوحدة القومية خصوصاً[٢]، لأنها "أساس" موقف هذه الأحزاب، أو مرجعها كما هو مفترض.

في هذا السياق، يمكن ملاحظة ثلاثة موضوعات، تتداخل أحياناً، يمكن ملاحظة ثلاثة موضوعات، تتداخل أحياناً، وتنفصل أخرى تطرحها الماركسية، فيما يتعلق بالمسألة القومية، وهي: قضية المسألة القومية والموقف الأممي. وقضية التجزئة والموقف من الوحدة القومية، وقضية الاحتلال والموقف من الاستقلال. وبالاستناد إلى "البيان الشيوعي" الذي درى تأويله بأشكال مختلفة، وتحديداً فيما يتعلق بالمسألة القومية، يمكننا تلمس الرؤية الماركسية بوضوح معين. فالماركسية مع

---

(١) التي جاءت مع موجة اليسار الجديد تحديداً، منذ نهاية الستينات.

(٢) سوف نؤثر الاختصار الشديد، لأنه ليس هنا مجال بحث تفصيلي لهذا الموقف. بل إن غرضنا هو تحديد جوهر الموقف الماركسي من هذه القضية.

حركة التقدم الموصلة إلى الاشتراكية، والشيوعية، وإلى الأممية كنظام عالمي موحد. لهذه اعتبرت أن البرجوازية لعبت "في التاريخ دوراً ثورياً للغاية"[١] لأنها دفعت "إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى"[٢]، ولأنها خلقت نهضة علمية وفكرية حديثة، وطورت النظام السياسي، ولأنها وحدت الأمة بإزالتها كل مخلفات التجزئة الإقطاعية، ودورها في توحيد المقاطعات المستقلة، ودمجها "في أمة واحدة، وقوانين واحدة، ومصلحة طبقية واحدة، وراء حاجز جمركي واحد"[٣]. ولأنها أيضاً أوجدت السوق العالمية، وبالتالي جعلها "الإنتاج والاستهلاك في كل الأقطار" يصطبغ بصبغة كوسموبوليتية[٤]. كما اعتبرت أن مهمة الطبقة العاملة إكمال هذا الطريق، وليس النكوص عنه، أو تركه جانباً، أو الوقوف موقف اللامبالاة منه.

وإذا كانت البرجوازية في دول أوروبا الغربية قد حققت كل ذلك، (النظام السياسي، الوحدة القومية، تحديث الإيديولوجيا، التطوير الهائل لوسائل الإنتاج، السوق العالمية)، فإن بعض الأمم لم تستطع ذلك. فكيف كان موقف الماركسية؟ لقد كانت ألمانيا مجزأة، خلال سنوات نضال ماركس وإنجلز (وكذلك إيطاليا). فماذا كان موقفها من هذه التجزئة؟ لا أعتقد أن هناك التباساً ما يمكن أن يشوب هذه القضية، لأن مواقفهما واضحة كل الوضوح. يقول انجلز

(١) ماركس، انجلز «بيان الحزب الشيوعي» مصدر سبق ذكره (ص٤٣).
(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة
(٣) نفس المصدر (ص٤٦ ٤٧).
(٤) نفس المصدر (ص٤٥).

في مقدمة الطبعة الإيطالية للبيان الشيوعي الصادرة عام ١٨٩٣ "وبدون إعادة الوحدة والاستقلال لكل أمة يستحيل تحقيق اتحاد البروليتاريا من مختلف الأمم، أو تحقيق التعاون السلمي والواعي بين هذه الأمم في سبيل الأهداف المشتركة"، ويقول أيضاً "ولهذا كان على ثورة ١٨٤٨ أن تحمل معها في مجراها الوحدة والاستقلال للأمم التي كانت محرومة منها حتى ذاك: إيطاليا وألمانيا والمجر. وستتبعها بولونيا بدورها"[١]فالأمة، كتكتل لشعب معين، مرحلة لابد منها في سياق التقدم، الداخلي والعالمي، وبالتالي فالوحدة القومية، قضية حاسمة في سياق هذا التطور، لهذا كان هدف وحدة ألمانيا يتصدر برنامج الحزب الشيوعي الألماني[٢]. الذي أسسه ماركس وإنجلز. ليس هذا فحسب، بل إن إنجاز الثورة الديمقراطية كان هدف هذا الحزب[٣]. وهذا يوضح الدور القومي الذي أخذه ماركس وإنجلز على عاتقهما.

حتى في الأمم الموحدة التي أنجزت الثورة الديمقراطية البرجوازية، سوف يتخذ النضال شكلاً قومياً، فبالرغم "من أن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية ليس في أساسه نضالاً وطنياً[٤]"، فهو مع ذل يتخذ هذا

---

(١) نفس المصدر (ص٣٥).

(٢) ماركس انجلز «المؤلفات المختارة» المجلد الثالث، دار التقدم (موسكو) ١٩٦٨ (ص١٥٦).

(٣) ماركس، انجلز «بيان الحزب الشيوعي» مصدر سبق ذكره (ص١٦).

(٤)التعبير الدقيق، ليس النضال الوطني، بل التضامن القومي، لكن تصرف المترجم قلبها، نتيجة فهم إيديولوجي محدد، وهذا ما سوف نبحثه حين الحديث عن موقف الأحزاب الشيوعية المتأثرة بما غدا يسمى «الماركسية السوفياتية» أو «الماركسية الستالينية».

الشكل في بادئ الأمر. إذ لا حاجة للقول أن على البروليتاريا في كل قطر[1] من الأقطار أن تقضي قبل كل شيء على برجوازيتها الخاصة"[2].

إذن يمكن القول إن الطابع القومي للنضال لا يختفي إلا بعد انتصار الطبقة العاملة، وتحقيق الاشتراكية (أو هكذا كان يتوقع ماركس وإنجلز).

نخلص أن جوهر الموقف الماركسي من المسألة القومية، هو أن التجزئة الإقطاعية لابد أن تفضي إلى وحدة الأمم، بفعل التطور البرجوازي، هذه الوحدة التي تشكل أساس العمل الأممي. لهذا فالماركسية مع الوحدة ضد التجزئة، ومع الاستقلال ضد الاضطهاد، ومع تحالف الأمم، ومع التنسيق بين أحزاب تناضل في أمم.

وبالتالي فمن المنطقي أن يكون الموقف الماركسي من التجزئة في الوطن العربي هو ضد التجزئة مع الوحدة. فالعرب كمثل الأمم الأخرى، حيث لم تتحقق الثورة الديمقراطية، ومن ضمنها قضية الوحدة القومية، وتقف البرجوازية عاجزة عن ذلك. مما يفرض على الماركسيين دوراً في هذا المجال. لكن لماذا لم يستطع الماركسيون العرب؟ لأن موقفهم لم يكن متفقاً مع الموقف الماركسي، لم يتبنوا الموقف الماركسي (الذي طرحناه سابقاً، حسب فهمنا لما ورد في البيان الشيوعي تحديداً)، لماذا؟ هذا ما نعتقد أننا بحاجة لمعرفته، رغم أننا أشرنا إلى فترات كان الموقف فيها مختلفاً أي مع الوحدة ضد التجزئة، ومع تأسيس حزب

(١) القطر هنا يعني الأمة. وهذا واضح في سياق النص.

(٢) نفس المصدر (ص٥٥).

شيوعي واحد. هنا نعتقد أن المشكلة في الرؤية الخاصة للماركسية من قبل هؤلاء. ويمكن تحديد جذر هذه المشكلة في ما يمكن أن نطلق عليه طبيعة تبني الماركسية من قبل الماركسيين العرب.

فالماركسية علم، والعلم بحاجة إلى القوى القادرة على استيعابه، أي على القوى القادرة على الدراسة والبحث والتحليل.

وهذا يفترض أولاً الإطلاع، وهذا ما كان غائباً، لأن الفئات التي تبنت الماركسية لم تكن مثقفة (وإن كان بعض أفرادها متعلماً)، وكانت معظمها فئات فلاحية وعمالية قليلة المعرفة. ولقد تبنت الماركسية "بسبب من أزمة مستفحلة داخلياً، وتطور خارجي، لا بسبب التطور الداخلي، ووعي فئات طليعية في المجتمع"[1]. لقد نصرت الثورة البلشفية. واتبعت خطها، دون أن تعرف الإيديولوجيا التي قادت إلى هذه الثورة، بل اعتنقت شعاراتها العامة، والتي تمس ظروفها هي على وجه التحديد.

ولما بدأت تتبلور في أحزاب بفعل الدور الذي لعبته روسيا السوفيتية، من خلال الكومنترن، استمدت الرؤية التي كانت تبلورت في روسيا، بخصوص الماركسية وموقفها من مختلف القضايا، والتي أطلق عليها "الماركسية السوفياتية"، أو "الستالينية". التي غدت إيديولوجيا السلطة السوفياتية. لأنها، ونتيجة غياب الوعي بالماركسية، وبالتالي عدم القدرة على تحليل الظروف الواقعية، استمدت "وعيها" من "مصدر الإلهام

---

(١) سلامة كيلة «حول أزمة الحركة القومية العربية، محاولة تشخيص» دار الكاتب (بيروت) ١٩٨٧، القسم المتعلق بـ«الإيديولوجيا في أزمة الحركة القومية العربية».

الجديد". ولقد كان مفهوم الإيديولوجيا السوفياتية للمسألة القومية، بمستوياتها الثلاثة الآنفة الذكر، قد أصبح مختلاً، ومرتبكاً، خصوصاً في العلاقة بين القومي والأممي، القومي والطبقي، حيث خفت القومي لمصلحة الأممي والطبقي، لكن ليس وفق رؤية علمية، بل نتيجة تصور غير علمي، حكم رؤية الماركسية ذاتها. ويبدو هذا الارتباك مثلاً في عدد من النصوص التي كتبت زمن ستالين، فالماركسية تشير "إلى وحدة المصالح الطبقية بين بروليتاريي مختلف الأمم وإلى التضاد بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية الوطنية والأجنبية على السواء، وكانا (ماركس وإنجلز) يبينان أيضاً أن الإنسانية الكادحة لا تستطيع الانعتاق نهائياً من النير الطبقي إلا بجهود العمال المشتركة في مختلف الأقطار. ولذا كان شعار الأحزاب الشيوعية الكفاحي: "يا عمال العالم اتحدوا". ومن هنا نشأت الأممية البروليتارية. التي هي إحدى خصائص المفهوم الشيوعي عن العالم[1]. والمدقق يلاحظ التبسيط والخلط والغموض معاً، ويلاحظ تحديداً الإصرار على إخفاء موقع القضية القومية من النضال البروليتاري الأممي.

لهذا تحولت العلاقة بين القومي والأممي، إلى علاقة ذوبان الأول في الثاني، تبعية الأول للثاني، مما أنتج سياسات لا تنطلق من الواقع العياني، بل تخضع لتوجهات "الأممية البروليتارية". كما تحولت العلاقة بين القومي والطبقي إلى طغيان الطبقي، وإمحاء القومي، وإلى طغيان "الاقتصادي" وإمحاء السياسي فغدت المشكلة في "الاغتراب" عن

---

(١) غليزرفين «الطبقة والأمة» دار دمشق (دمشق) ط٤، ٨/ ١٩٧٨ (ص٧).

الواقع، في لعب دور "اقتصادي" محلي، ودور سياسي يقوم على أساس الدفاع عن الاتحاد السوفيتي ليس إلا.

لقد غاب الواقع وغابت معه القضية القومية العربية. وأصبح ينظر لمسألة الأمة والوحدة من منظور حاول التأكيد على وجود أمم عربية(٢٦). في مرحلة من المراحل، ثم وبعد نهوض الحركة القومية العربية، حاولت الحديث عن فهم برجوازي للقضية القومية، لا يجوز الانجرار له، وعن حاجة للتركيز على الطبقي(٢٧). والتركيز على الطبقي يعني النضال القطري، نتيجة الخصوصيات، وعدم وجود جامع بين مصالح "كل" طبقة عاملة في البلدان العربية.

إذن، لم يكن هناك وعي شمولي، مادي جدلي، لكي يستطيع الماركسيون العرب تحليل ظروف الوطن العربي، والوصول إلى تحديد صحيح لموقع القضية القومية في النضال الثوري، ولقد استبدل هذا الوعي بـ "وعي" يعبر عن نسق إيديولوجي كيّف الماركسية وفق ظروف محددة، أي ظروف كونها تحرص على أن تؤكد الأممي على حساب القومي لكي تجد الدعم من شعوب الأمم الأخرى، وبالتالي كان مبدأ "الأممية البروليتارية" مسوغاً لدعم السلطة السوفياتية، وليس لإنهاض النضال القومي الثوري وتحرير الشعوب، وإن كان تحرير الشعوب يخدم السلطة السوفياتية.

يمكن القول، بعد كل ذلك، إن "الوعي" الذي امتلكته الفئات التي اعتنقت الماركسية كيّف الماركسية وفق رؤية ضيقة، ونظام معرفي مثالي، فأصبحت "اقتصادي" (غير سياسية)، عفوية، وبالتالي انحكمت

في رؤيتها للمسألة القومية في الجوهر لرؤية الفئات العمالية الفلاحية كطبقات في الواقع، أي انحكمت لـ "الوعي" الذي توجده المصلحة الضيقة لهذه الفئات. وجاءت رؤية الماركسية السوفياتية" لتقدم المسوغات فقط.

وهنا يمكن القول أن الخلل هو في الرؤية الإيديولوجية ذاتها. وما المواقف المختلفة سوى تعبير عن هذا الخلل.

لقد كانت الماركسية قشرة، بينما كان "الوعي"، النابع من الوضع الطبقي للفئات المتمية للماركسية، والناتج عن المصالح الضيقة لهذه الفئات، "وعياً" مجزئاً على كل حال. وبالتالي فإن كل الأفكار القطرية تكون لإنتاج الوعي المادي الجدلي الذي تمده الماركسية لمعتنقيها، بل نتاج الوضع الواقعي للطبقات، والمصالح الضيقة، وسمة هذا "الوعي" أنه انعكاس لوعي الطبقات المستغلة الحاكمة، إنه الوعي الزائف الذي يمده الواقع للطبقات المستغلة. وهذا هو جوهر العفوية...

في هذا الوضع، غاب الدور العملي الوحدوي. وإذا كانت ناضلت الأحزاب الشيوعية من أجل الاستقلال السياسي، وبهدف تحقيق مصالح العمال، فقد غاب دورها الوحدوي (القومي) إلا في حالات معينة أما على صعيد الفكر الماركسي العربي، فقد عجز عن استيعاب القضية القومية، أو فلنقل لم يستطع استيعاب القضية القومية العربية، وتاه بين "الأممي" والمحلي، رغم أن الأممية هي تعبير عن اتحاد وتحالف أمم، أي أمم قد تحققت وحدتها على أنقاض المحليات والإقطاعات والأقطار.

الفكر القومي في السياق القطري:

رغم أن ما يستحق الدراسة هنا هو الفكر القومي والتجزئة، فإن كل الفكر "البرجوازي" يستحق وقفة، مع تخصيص الفكر القومي في إطاره. وما ندعوه بالفكر "البرجوازي" هو الفكر المعبر عن الطبقات المالكة للثروات، وحديثة التكون، أي الطبقات التي أدخلت أو تريد إدخال الاستغلال الطبقي الحديث إلى بنية المجتمع العربي، وهي بذلك تريد إدخال الاستغلال الرأسمالي، لأنه النتاج الطبيعي لتطور البنية الاقتصادية والاجتماعية الراهنة. بمعنى أننا نتحدث عن الفكر المعبر عن الشرائح الحديثة من البرجوازية، وعن الشرائح الطامحة من البرجوازية الصغيرة. ولم يكن هذا الفكر نتيجة طبيعة المجتمع العربي فكراً برجوازياً ليبرالياً، لأنه لم تنم عندنا برجوازية صناعية تؤسس لهذا الفكر، لكنه نهل منه. ولم يكن هو ذاته الفكر العربي القديم (التراث العربي) وإن ظل موصول الرحم به.

لكن ما يهمنا هنا أن هذا الفكر، وفيما يتعلق بالقضية القومية العربية، حوى اتجاهين، الأول قطري، بمعنى أنه يقبل التجزئة كحقيقة. ولا يجادل في وجودها أو يشكك في شرعيتها. وبالتالي كان فكراً مجزءاً بالأساس. كما كان لهذا الاتجاه رافدان، الأول انطلق في قطريته من رؤية ليبرالية لم تقطع مع الفكر الديني فقط، بل قطعت أيضاً مع التراث القومي وبالتالي مع الأمة العربية، لتؤسس تاريخاً خاصاً لعدد من الأقطار(٢٨)، وخصوصاً في مصر، وبلاد الشام، العراق (الأول على أساس فرعوني، والثاني على أساس فينيقي، والثالث على أساس

بابلي آشوري)، ومحاولاً فصل هذه الأقطار عن الأمة العربية، وربطها تاريخياً بحضارات زالت، وجاء العرب كتتويج لها، وحاضراً بأوروبا الرأسمالية المتطورة، مع الإشارة إلى ارتباط التاريخ بالحاضر الأوروبي وليس العربي. ولقد تشكلت على أساس هذه الرؤية أحزاب لعبت دوراً قطرياً، ومناهضاً (أو معارضاً) للعرب والعروبة، وفي أحيان معادياً لها. وبالتالي كان هذا الاتجاه (وإن كان قد تقلص دوره ووجوده الآن إلى حد كبير، ومن بقي يحمل هذه الأفكار، ارتبط بالسياسات الإمبريالية بشكل واضح) ليس قطرياً فقط، بل ويعمل على تنظير القطرية، وفق أسس نظرية وتاريخية وشرعية.

أما الرافد الثاني فقد جاء كاستمرار للنضال "الوطني" الذي خيض ضد الاستعمار من أجل استقلال الأقطار العربية، حيث شكلت بعض الفئات التي أسهمت في هذا النضال، أو الفئات التي ورثت أفكارها، أحزاباً اهتمت بالنضال القطري والعمل القطري. لكنها لم تكن معادية للمسألة القومية، أو متناقضة معها، بل كان "قومية المشاعر" أحياناً، لكن دون دور عملي في هذا السياق.

الاتجاه الثاني قومي، انطلق من بديهية وجود الأمة العربية، ومن حتمية تحقيق الوحدة القومية (٢٩). وبالتالي قد يبدو مستغرباً الحديث عنه هنا، ونحن نناقش الإيديولوجيا المجزئة، لكننا نعتقد أن الموضوع لم يخرج عن سياقه، وأن هناك ما يوجب مناقشة الفكر القومي في هذا الإطار. لكن لابد من التوضيح أننا لن ندرس موقف الفكر القومي من قضية التجزئة، أو قضية الوحدة القومية، لأننا لا نريد التأريخ لموقف

الأحزاب القومية من هذه القضية، لأن المراجع متعددة حولها(٣٠)، ولكن أساساً لأننا نريد أن نعرف لماذا أخفقت في تحقيق الوحدة القومية، ما دام هذا الهدف هو الجوهري في أهدافها، والأساس الذي انطلقت منه، واعتبرته بداية تحقيق النهضة الشاملة.

هنا نجد أنفسنا إزاء إشكالية مختلفة، لأن الفكر القومي كان مناضلاً ضد التجزئة، ومن أجل الوحدة القومية. وبالتالي فقد كان له دور دعاوي في هذا المجال، وهذه نقطة تمايز عن الاتجاهات الأخرى. لكن تبدو الإشكالية واضحة في دور القوى القومية في تحقيق الوحدة القومية. حيث أن الإشكالية لا تتعلق بالدور العملي فقط، لأن الدور العملي غالباً ما يكون انعكاساً لتصورات فكرية، ما دمنا نتحدث عن العامل الإرادي، وليس عن الظرف الموضوعي، عن القوى القومية. وليس عن حركة الجماهير العفوية. لكن المسألة الجوهرية هنا هي أن هذا الفكر كالاتجاهات السابقة الذكر لم يع الواقع، فعاش في إطار تصورات لا إرادية في جوهرها، وأفكار مثالية. ويمكننا أن نرصد عدداً من هذه الإشكاليات، التي جعلت الفكر القومي يسير في السياق القطري، بدل أن ينقل وعي الطبقات من مستواه القطري إلى المستوى القومي الأعلى. رغم أن ذلك يدخلنا في تقييم بنية الفكر القومي، لكن سوف نسعى للإيجاز الشديد والتركيز قدر الإمكان على الجانب المتعلق ببحثنا.

إن من أولى سمات الفكر القومي أنه كان فكراً "متعصباً"، أي أنه رفع الفكرة القومية إلى المطلق(٣١). أدت هذه الإطلاقية إلى رؤية الشعب ككتلة ذات لحمة عالية وذات انتماء عصبي قوي. وهو هنا، لا يتجاوز

الواقع فقط، بل يتجاهله تماماً، مما يؤدي إلى اختلال عميق في الرؤية، وتكريس للتجزئة في صورة "وحدة مطلقة". لأن الشعب، وأن كان ينتمي إلى أمة واحدة، فإنه منقسم إلى طبقات، وهذه بديهية لم يعد هناك من يجادل فيها، سوى من يريد إضفاء ستار "قومي" على سياسات النهب والاستغلال التي يمارسها. وبالتالي فإن للطبقات مصالح، ليس من السهل القفز عنها. وحينما نعتبر أن هذه الكتلة (التي أسمها الشعب) قومية، ومع الوحدة، نوحّد المتناقضات، وبالتالي نوجد لحمة شكلية ليس إلا، وهي لحمة مخترعة في التصورات الذهنية، ومناقضة للواقع العياني. والانطلاق من لحمة مخترعة، لا يؤدي بحال من الأحوال إلى تحقيق الوحدة في الواقع، لأن هذه الرؤية حلّت المسألة ذهنياً، وبالتالي لماذا تبذل الجهود لحلها واقعياً؟ لقد اعتبرت، وفق هذه الرؤية، القضية محلولة، فالشعب في أرقى حالات توحّده، وبالتالي تنحصر مهمة القوى القومية في تعريفه بهذه "الحقيقة"، البديهية!! وعندها، يعي هذه "الحقيقة البديهية"، لا تعود هناك مشكلة على الإطلاق.

نحن هنا إزاء إشكالين، فيما يتعلق بقضايا الوحدة والتجزئة، الأول هو أن هذه اللحمة تضم كل فسيفساء الواقع، وبالتالي ورغم أنها رؤية موحّدة. فإنها تلم كل مكنونات التجزئة، الفئات ذات المصلحة بالتجزئة، والفئات غير الواعية لأهمية الوحدة القومية، والفئات الوحدوية. ولاشك أنه من كل ذلك لا تخرج حركة وحدوية، بل خليط من قوى التجزئة والقوى الوحدوية ويصبح السباق حول من ينتصر. والثاني أنها تحل المشكلة ذهنياً، ولا تحلها واقعياً، ليصبح النضال

الوحدوي هو "النضال" من أجل إقناع الجماهير بدين جديد، يقوم على أساس الإيمان بفكرة واحدة، هي "الأمة الواحدة". وهذا التجريد لا يؤدي إلى تحديد استراتيجية لعمل وحدوي، بل يجعل العمل الوحدوي عملاً قدرياً. فالوحدة نتاج "وعي" حقيقة الأمة الواحدة، وحينما نعي ذلك تتحقق الوحدة!! كيف؟ هكذا. هكذا..

إذن، تؤدي هذه الرؤية إلى لمّ البنية كما هي، ولا تعمل من أجل إعادة تكوينها، بما يسمح بتحقيق الوحدة القومية. من هنا نجد هذه الرؤية تتبنى التراث موحداً، وكشيء موحد، دون إعادة النظر فيه، وبالتالي إعادة تكوينه لكي يخدم حركة الوحدة القومية.

هذا يدخلنا في السمة الثانية، وتتعلق بكيفية تحقق الوحدة القومية؟ ولاشك أن السمة الأولى تفضي للسمة الثانية التي نحن بصددها. لأن هذا التجريد الذي تتكون من خلاله رؤية القضية القومية، وهذه النظرة المطلقة، لا يسمحان بوجود رؤية علمية لتحقيق الوحدة القومية، لأنهما يقودان إلى سيادة المنطق العفوي الذي يربط تحقيق الوحدة بالقدر وبالحتمية المطلقة(٣٢). وبالتالي لا يجد النضال الوحدوي مساربه الصحيحة التي تفرض تحقيق الوحدة القومية، لأن هذه الرؤية تقود إلى الانتظارية، وبالتالي أيضاً تكرّس العجز، وكما قلنا سابقاً تلغي الدور العملي للقوى الوحدوية، أي تلغي الإرادة الوحدوية، التي تتجسد بقوى وحدوية، وتصورات وخطط محددة، ودور عملي من أجل تحقيق الوحدة القومية.

كيف تتحقق الوحدة القومية؟

أجاب البعض بـ "القوى الوحدوية"، لكن كيف؟ هذا ما ظل غائباً إلى فترة قريبة(٣٣)، رغم أن الإجابة ظلت ضائعة. لقد تأسست أحزاب من أجل هذا الغرض، لكنها بدل أن تحقق الوحدة، تفككت إلى أحزاب قطرية وراهن البعض على دور الدولة المركز (أي على مصر)، لكنها لم تستطع ذلك. واعتبر آخرون "التضامن العربي"، أو "تضامن الأنظمة العربية" هو الذي يمكن أن يولّد وحدة قومية. كما أمل البعض في التكامل الاقتصادي العربي، وبالتفاعل الثقافي.. وهكذا..

ولعل هذه الإجابات كانت، في بعض منها، محاولة لتجاوز المنطق القدري، الحتمي. وفي بعضها الآخر تعبيراً عن هذا المنطق القدري الحتمي، لكنها كلها لم تصل إلى تصور واضح لقضية تحقيق الوحدة القومية، ولم تحدد دور الظروف الموضوعية في هذا المجال (أي التطور الواقعي، العفوي)، كما لم تحدد دور الإرادة (العامل الذاتي) فيه.

لهذا يمكن أن نجيب أن قضية الوحدة القومية ظلت أسيرة العمل العفوي، على أساس أن "حتمية" التطور سوف تفرضها فرضاً.

لذلك نجد سمة ثالثة تحكمت في العمل القومي، وكان ملاصقة للفكر القومي، وهي قضية الخلاف حول أولوية الوحدة القومية، أو تطوير البناء القطري (الاقتصادي الاجتماعي، الفكري السياسي). حيث طغت في مرحلة، وبعد تعثر العمل الوحدوي، صيغة تطوير البناء الداخلي، كقضية تحظى بالأولوية، وتهيء الظروف لتحقيق الوحدة القومية. وبذلك فقد اتجه العمل من أجل تحقيق تغيير داخلي، وتركت

قضية الوحدة القومية إلى حين "نضج" الظروف العربية. وهنا تم تبني المنطق العفوي بوضوح كبير. ولا ننسى أن هذه الرؤية التقت مع رؤية قوى ماركسية، وهي الرؤية التي تبنتها القوى الماركسية الجديدة (اليسار الجديد) المنبثقة عن الأحزاب القومية والخارجة من صلبها. وأيضاً لابد أن نشير إلى اعتراف، ولو ضمني، بالصعوبات التي تحيط بالقضية القومية، لكن دون الإشارة إلى أن من بين هذه الصعوبات الاختلال النظري، أو غياب الاستراتيجية الواضحة، بل ارتبط الحديث عن الصعوبات بطبيعة الظروف الموضوعية، وبإشكاليات الدولة القطرية، ما أفرزته من خصوصيات وعقبات.

فهل يؤدي التطوير الداخلي إلى تحقيق الوحدة القومية؟ وكيف يكون ذلك؟ رغم أن التجربة لم تثبت ذلك. فكيف يمكن أن يؤدي التطوير الداخلي لتحقيق الوحدة، ما دام يخلق بنية اقتصادية داخلية معزولة عن الواقع العربي، وهذه بدورها توجد مصلحة لفئات مختلفة بالتجزئة؟ لقد أوضحت ا لتجربة أن العمل من أجل تطوير البنية القطرية، وفق الصيغ التي طرحت فيها مسألة التطوير، قد أدى إلى أن تستأثر أقسام كبيرة من الفئات الحاكمة (الوحدوية) بمغانم السلطة، ومن ثم تحوّل الشعارات القومية إلى غطاء لممارسة عملية نهب قطرية، تكون نهايتها الانفتاح الاقتصادي والارتباط القطري بالإمبريالية.

لكن، وأساساً، كيف يمكن أن يؤدي التطوير الداخلي إلى تحقيق الوحدة القومية؟ هذا ما ظل غائباً وحين تغيب الرؤية تتكرس العفوية.

هذا على صعيد الرؤية القومية للفكر القومي، حيث أن سيادة الرؤية الحتمية، القدرية، على صعيد الفكر، كانت تولّد العفوية على صعيد العمل. العفوية تلازم الحتمية، ولا فكاك بينهما. والعفوية لا تسهم في تحقيق الوحدة القومية. وكما أشرنا سابقاً، فقد التقت الرؤية القومية بالرؤية الماركسية العربية في هذا المجال، وإن من منطلقين مختفين. وهذا ما قارب بين هذين الاتجاهين في المراحل الأخيرة، وأوجد صيغة من التعايش بينهما[1].

ولأننا لا نعتبر أن الفكر معزول عن مصلحة الطبقات، نقول إن هذه الرؤية كانت نتاج مصلحة فئات اجتماعية معينة. ولكي نوضح ذلك أكثر، سوف نتطرق إلى مسألتين، نرى أنهما على قدر من الأهمية، ويمكن أن تلقيا ضوءاً أكبر على إشكالية الموقف القومي في تعامله مع قضية التجزئة. فلاشك أن مصالح الطبقات تتبلور في اختيارات اقتصادية اجتماعية، وبالتالي في سياسات وخطط وقرارات وقوانين، تعبّر عن هذه المصلحة. ولاشك أيضاً أن المصلحة الطبقية (الاقتصادية الاجتماعية) تنعكس على شكل أهداف سياسية. لهذا حين تحدثنا عن البرجوازية الأوروبية، قلنا إن مصلحتها الطبقية فرضت عليها وعي أهمية الوحدة القومية، وبالتالي عملت على تحقيقها، فحققتها.

فما هي الخيارات الاقتصادية التي رافقت الفكر القومي؟ وإلى أين

(١) نحن لسنا ضد الاتفاق، والتعايش بين الاتجاهين على كل حال، لكن نرى أن المطلوب ليس اتفاقاً شكلياً، أو تعايشاً هشاً، بل صيغة من التحالف الوطيد، والقائم على أسس علمية صحيحة، من أجل تحقيق أهداف الثورة القومية الديمقراطية.

قادت؟

إذا كانت بعض الفئات القومية قد اختارت الطريق الرأسمالي، كصيغة لتطوير الوطن العربي، فقد اندثرت سريعاً، وتفككت قبل غيرها[١]. لأن الطريق الرأسمالي قد أثبت عجزاً منذ مدة ليس عن تحقيق الوحدة، بل عن التطوير الداخلي (القطري)، والسبب هو تحول الرأسمالية، من نظام يخص بعض دول أوروبا الغربية. إلى نظام عالمي حسم إمكانيات المنافسة الحرة لمصلحة الطبقات الأعرق، والأكثر قوة ونفوذاً. وبالتالي كان هذا العجز يؤدي إلى انقسامين، الأول تحول بعض أصحاب هذا الاختيار إلى الطريق "الرأسمالي التبعي"، أي إلى التكيف مع السياسات والمصالح الإمبريالية، وبالتالي قبول التجزئة، والتخلي عن المطامح القومية. والثاني إلى صيغ أخرى من الرأسمالية، ومنها "رأسمالية الدولة".

لكن الاتجاه الأهم في هذا المجال هو الاتجاه المسمى بـ "رأسمالية الدولة". أو الاختيار الذي يسقط البرجوازية التقليدية وبقايا الإقطاع، لكن دون إلغاء الملكية الخاصة، ويعطي الدولة دوراً مهماً في الاقتصاد من خلال "القطاع العام" دون أن يلغي المشروعات الخاصة، والقطاع

(١) يمكننا القول أن حركة القوميين العرب عبّرت عن هذا المسار في اختياراتها، حيث مثلت القوة القومية العلمانية، ذات التوجه الاقتصادي الرأسمالي، لهذا انتمت فئات البرجوازية الناشئة إلى صفوفها. وكان تحولها السريع نحو الناصرية ثم الماركسية،تعبيراً عن أزمة الاتجاه الرأسمالي، في التحول الأول، و «رأسمالية الدولة» في التحول الثاني. وهي في هذا التحول انتقلت من «الحزب القومي» إلى «الأحزاب القطرية». كما يمكن الإشارة إلى حزب البعث في مرحلته الأولى، والناصرية قبل عام ١٩٦١، حيث عبّرت عن اتجاه رأسمالي واضح.

الخاص، والملكية الخاصة، ويقدم للطبقة العاملة حقوقاً دون أن يجعلها القوة القائدة في الدولة، حيث أصبح هذا هو اختيار القوى القومية منذ بداية الستينات، وهو الاختيار الذي جرى العمل به في عدد من الدول العربية.

ولقد تلمسنا بعض جوانب هذا الاختيار، ويمكننا أن نضيف أن هذا الاختيار أدى إلى حالة من "الفرز" بين اتجاهات في داخله إزاء مختلف القضايا، وبضمنها قضية التجزئة، منها اتجاه عبّر عن مصلحة فئات من البرجوازية الصغيرة استفادت من "وظيفتها" في الدولة، ومن هيبة الدولة ذاتها، فراكمت رأسمالاً وفيراً، اتجهت لتشغيله رأسمالياً، فاندمجت بالسوق الرأسمالية العالمية، واختارت الخيار الرأسمالي، ولقد انتصرت في معظم الدول التي اختطت هذه التجربة، وكيفتها مع متطلبات السوق الإمبريالية. وبالتالي فقد غدت مع التجزئة، وكفّت عن أن تكون قومية، لقد أضحت "كوزموبوليتية"، بمعنى "لا وطنية". كما نما اتجاه آخر عبّر عن مصلحة فئات من البرجوازية الصغيرة أيضاً استفادت من "وظيفتها" في الدولة كذلك. لكي تراكم ثروة، وبهذا انحصرت مطامحها في مراكمة الثروة (أي الرأسمال المالي المودع في البنوك)، ولم تطمح لأن تتحول إلى فئة تجارية (كمبرادورية). فقد اعتبرت الدولة هي مشروعها الاقتصادي الذي يدر الربح، دون توظيف رأسمال، عن طرق مختلفة (السمسرة، القوميسيون، الرشوة، السرقة، النهب). ولهذا ظلت تحتاج إلى هيبة الدولة، ودورها الاقتصادي. وكما قلنا سابقاً فإن الفئات المستفيدة هذه، تعمل على تكريس الدولة القطرية،

وتغدو مطامحها القومية عبارة عن مشاريع هيمنة ومحاولات للعب دور إقليمي.

إذن يمكن القول إن اختيار "رأسمالية الدولة" يغذي الاتجاهات القطرية ويسمح بهزيمة الاتجاه القومي، وبذلك نستطيع القول إن هذا الاختيار يزيد من تعقيد الوضع القطري، ويؤدي عملياً، ليس إلى تكريس الرؤية العفوية في مجال تحقيق الوحدة القومية، بل إلى نفيها لمصلحة تكريس التجزئة. وأدى هذا النفي أيضاً إلى نفي الأحزاب القومية ذاتها، حيث لم تعد حاكمة، أو تحكم شكلياً.

وهنا نرى انعكاس الظروف الموضوعية على بنية هذه القوى حيث نجد أنها تأثرت بالفكر القطري، وبالمؤسسات القطرية، وأساساً بالمصلحة القطرية، مما زاد من ارتباط تصوراتها ووضعها. لقد أشرنا سابقاً إلى طبيعة تأثره بمصلحة فئات من البرجوازية الصغيرة (التي يمكن أن نسميها الفئات العليا فيها) والبرجوازية الوسطى، هذه الفئات التي حسمت التناقض بين مصالحها كفئات اجتماعية ومطامحها السياسية التي عبّرت عنها في لحظة من لحظات النضال، لصالح مصالحها، التي كانت وفي إطار النظام الإمبريالي العالمي قطرية. ومما ساعد على ذلك أن الجماهير الشعبية التي انضمت لهذه القوى، والتي كانت تشكل القاعدة العريضة لها، كانت ذات وعي محدود، متأثر إلى حد كبير بالمفاهيم السائدة، التي هي مفاهيم الفئات المستغلة الحاكمة كما أوضحنا، وبالتالي لم تكن قادرة على أن تبلور تصورات محددة مستقلة، لكي يمكنها مواجهة الفئات الأخرى وهزيمتها، خصوصاً

أن إيديولوجيا هذه القوى هي خليط بين المفاهيم السائدة ومفاهيم حديثة(٣٤)، لكنها غير مستوعبة جيداً على كل حال. لذلك تشرّب الفكر القومي بالمفاهيم القطرية، وأصبحت جزءاً من بنيته.

وبذلك سار الفكر القومي في السياق القطري، وعبّر عن صرخة قومية ليس إلا، وفكرة دعاوية، لكنها فكرة مبهمة على أي حال. فعجز عن تحقيق الوحدة القومية، وحتى حينها فرضت نضالات الجماهير تحقيق الوحدة المصرية السورية، جز عن حمايتها والدفاع عنها. لهذا ترانا لازلنا نطرح قضية الوحدة القومية، ونسعى من أجل تحقيقها.

* * *

لقد حاولنا فهم إشكالية الفكر من قضية التجزئة والوحدة، لهذا حاولنا تلمس إشكالية الفكر السلفي، ثم الماركسي، ومن ثم القومي، ومن الواضح، بعد كل ذلك، أن هذا الفكر، باتجاهاته الثلاثة، تأثر بشكل جلي بطبيعة "وعي" الطبقات ومصالحها الضيقة، وهذا ينطبق على الجماهير الشعبية تحديداً (أي على العمال والفلاحين والفئات الوسطى والدنيا من البرجوازية الصغيرة). حينها كانت "طبقات في ذاتها"، وليس "طبقات لذاتها"، أي في مرحلة افتقادها الوعي المطابق. كما تأثر بمصلحة فئات من البرجوازية الصغيرة الطامحة، والساعية إلى الانتقال إلى مواقع البرجوازية، وهي هنا تتجاوز مصلحة الوطن وتقفز عن مطامح الأمة. لقد تميزت هذه الطبقات بامتلاكها "وعياً" لا يجعلها تحقق مصالحها الشاملة، ولم تمتلك الوعي الشمولي الذي من المفترض أن تمثله الرؤية البرجوازية، وبشكل أوضح الرؤية المادية، في مجتمع

مفكك البنية ومجزأ، متخلف وتابع.

ويتوضح كل ذلك ربما بشكل أفضل، حين دراسة طبيعة القوى التي تكونت منها الحركة السياسية العربية.

عصر الردة

انهيار مشاريع النهضة وصعود الأصولية

الفصل الثامن:

إشكالية التراث في الوعي العربي الراهن

كانت مشكلة "الأنا" و "الآخر" قد ثارت حينما بدأ التغلغل الاستعماري، بفعل اندماج بنية فكرية جديدة، في واقع كان قد أخذ سماته منذ سبعة أو ثمانية قرون، وبالتالي ظهرت صيغة الإسلام ضد المسيحية القادمة من الغرب[١]، أو في صيغة "الفكر الإسلامي" في مقابل الفكر الأوروبي. واتخذت شكل صراع بين "الذات" التي شعرت أنها أمام قوة تهددها بالتصفية. و "الآخر" الذي هو وهنا نقصر حديثنا على الفكر تحديداً، بسبب من الاستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر الأوروبي فغدت القضية المطروحة على الفكر السائد في الوطن العربي، هي قضية رفض الفكر "المستورد".

وبذلك فقد واجهت الإيديولوجيا السائدة التي كانت تعبّر عن الطبقات المستغلة الحاكمة، الأفكار والمفاهيم "الغربية"، وحاولت منع

(١) انظر مثلاً جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة، الجزء الثاني الكتابات السياسية» المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط١، ١٩٨١ ، ص٩.

توطنها واندماجها في بنية المجتمع.

لكن قرناً من الزمان يفصلنا عن تلك الإشكالية، حدثت فيه تطورات هامة، حيث تغيرت بنية المجتمع الاقتصادية الاجتماعية، واهتز الأساس الذي كان يولد الإيديولوجيا السائدة تلك، التي كانت تجد في البنى الريفية المغلقة، وذات العلاقات الطبيعية مرتعاً لها. وبالتالي تأسست بنية طبقية جديدة، أوجدت طبقات جديدة، لا تجد في الإيديولوجيا السائدة تلك معبراً عن مصالحها، وطبقات أخرى عملت على تطويع تلك الإيديولوجيا لكي تتكيف مع البنية الرأسمالية التابعة. وبذلك انتفى الأساس الموضوعي لوجود إشكالية "الأنا" و "الآخر"، أو حسب ما غدت تعرف بـ "الأصالة" و "المعاصرة"، أو "التراث والحداثة". ونقول انتفى الأساس الموضوعي، لأن الركود الذي كان سائداً طيلة سبعة أو ثمانية قرون، والقائم على أساس البنية الريفية المغلقة، ذات الاقتصاد الطبيعي، والذي كان يسمح بأن تصبح الإيديولوجيا السائدة هي، ليست إيديولوجيا الطبقة السائدة (المستغلة الحاكمة) فقط، بل إيديولوجيا المجتمع كله، لأن هذا الركود قد انتهى، وتأسست بنية جديدة، تحوي طبقات متصارعة وبالتالي توجد أفكاراً متصارعة.

ولما كانت البنية الجديدة، هي بنية حديثة بمعنى من المعاني، أي أنها "مشابهة" للبنية التي تكونت مع انتصار البرجوازية الأوروبية (البرجوازية الصناعية والزراعية، العمال، البرجوازية الصغيرة المدينية)، فقد كان من الطبيعي أن تصبح المفاهيم الحديثة، معبرة عن

مطامحها وأهدافها. من هنا أصبحت تلك الأفكار والمفاهيم، التي كانت تنسب عادة للآخر (أي للبرجوازية الأوروبية)، جزءاً من البنية الفكرية المحلية، وبذلك أصبحت جزءاً من منظومة إيديولوجية تحاول الطبقات الحديثة (البرجوازية، ثم البرجوازية الصغيرة المدينية، ثم العمال)، تأسيسها لكي تعبر عن رؤيتها لمصالحها وأهدافها. إن هذه العملية عبرت عن انشقاق "الذات" أو "الأنا"، هذه الكتلة الهلامية المؤسسة وفق إيديولوجيا الطبقة السائدة ولخدمة مصالحها، وبالتالي عبرت عن تفاقم الصراع الطبقي داخل بنية المجتمع، بين طبقات مستغلة حاكمة، وأخرى مضطهدة ومستغلة. وتطمح لأن تحقق العدالة والمساواة والحرية. لكنها عبرت أيضاً عن اختلاف النظر للآخر (البرجوازية الأوروبية)، فل تعد القضية هي قضية الإسلام المسيحية، أو قضية الفكر الإسلامي الفكر البرجوازي أو التراث الحداثة، بل غدت القضية هي قضية التصورات التي تؤسسها البنية الحديثة، والتي تسمح لها أن تتطور، وتستقل، في مواجهة التصورات الاستعمارية الهادفة إلى السيطرة والاحتلال، والهيمنة.

بمعنى أن القضية، ليست قضية التمسك بالبنية القديمة خشية الذوبان في "الحضارة الجديدة"[1]، بل غدت قضية الخيارات الممكنة من أجل تحقيق تقدم المجتمع، ورفاه الجماهير الشعبية. أي أن الخوف من الذوبان في "الحضارة الجديدة" قد انتهى، لسبب بسيط، وهو أنه

(١) انظر برهان غليون «اغتيال العقل» دار التنوير (بيروت) ط١، ١٩٨٥، ٠ص٥) حيث يقف مرتاباً أمام عملية الذوبان هذه

قد تحقق، لقد غدونا جزءاً تابعاً في النظام الرأسمالي العالمي[1]. وبالتالي غدت الإشكالية هي كيف نتجاوز التبعية؟ هذه الإشكالية فرضت طرح سؤال: كيف نتجاوز الرأسمالية؟

في هذه الإشكالية غدا الفكر العربي، الذي تبلور مع الإسلام، تراثاً، وبالتالي ماضياً، كما غدا الفكر الأوروبي الذي تبلور مع البرجوازية، تراثاً، وبالتالي ماضيا أيضاً.

وإذا كان تطور الفكر العربي منذ نهاية القرن الماضي، قد حاول تجاوز التراث، باعتباره ماضياً، وأخذ ينهل من الفكر الأوروبي الحديث، أو حاول في مرحلة أخرى (أي منذ الأربعينات إلى نهاية الستينات) التوفيق بين هذا وذاك، انطلاقاً من أنهما يعبران عن لحظتين فكريتين مختلفتين، حيث الفكر الطبيعي، والتقني هو نتاج أوروبا الحديثة، والأفكار الروحية هي تراثنا. ومن ثم أجريت عملية تكييف للفكر التقني الأوروبي، لكي يتوافق مع الأفكار الروحانية، كما أجريت عملية مماثلة للأفكار الروحية، لكي تقبل التقنية[2]. إذا كان تطور الفكر العربي قد حاول ذلك خلال سبعة عقود، فقط طغت إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، العرب والغرب، طغت من جديد، وغدت الشغل

---

(١) د. سمير أمين «أزمة المجتمع العربي» دار المستقبل العربي (القاهرة) ط١، ١٩٨٥، (ص٢٨).

(٢) إن هذه القضية، هي قضية الاتجاه السلفي أساساً، الذي كان يعمل من أجل تأسيس الحضارة على الدين، وبالاستفادة من العلوم التقنية الغربية، انظر مثلاً، د. محمد عمارة «الإمام محمد عبده، مجدد الإسلام» المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط١، ١٩٨١.

الشاغل للعديد من المفكرين. من هنا يطرح التساؤل التالي: ما هو موقع هذه الإشكالية من الواقع، من الظروف الواقعية؟ وعن ماذا تعبر في الصراع الدائر في الظروف الواقعية؟ هل هي "إشكالية نظرية؟"[١].

لنحاول أولاً دراستها من زاويتين، زاوية الأصالة والمعاصرة، وماذا يعني طرحها اليوم، وزاوية ثنائية العرب أوروبا، والنتائج المترتبة عليها. ومن ثم يمكننا تحديد علاقتها بالظروف الواقعية.

حينما يطفو الغث (او حول إشكالية الأصالة والمعاصرة)

في نهاية القرن الماضي ثارت مشكلة كبيرة هي مشكلة الأصالة والمعاصرة، أو العلاقة الفكرية (الثقافية) بين العرب والغرب. وكان جوهر المشكلة: ما الذي نأخذه من أوروبا وما الذي نتمسك به في تراثنا. ولاشك أن الصدمة التي حدثت منذ بدء تغلغل الاستعمار الأوروبي، وبالتالي (وبالضرورة) بدء دخول الثقافة الأوروبية أدت إلى نشوء هذه الإشكالية، لأن الوطن العربي كان "يحوي" ثقافة واحدة (أو لنقل فكراً واحداً) هي الثقافة الإسلامية، التي كانت ثقافة الأمة كلها (كما أشرنا سابقاً)، وبالتالي فقد أدى بدء دخول الثقافة الأوروبية (وبالتالي الفكر الأوروبي) إلى نشوء تضاد بين "ثقافتين"، ونحن نتفهم هذه الحالة، خصوصاً مع سيادة بنية طبقية راكدة، عاجزة عن إنتاج ثقافة (وبالتالي

---

(١) هذا هو رأي د. محمد عابد الجابري، انظر د. محمد عابد الجابري «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي» مجلة المستقبل العربي العدد ٦٩، تاريخ ١١/ ١٩٨٤ (ص٥٥)، والدراسة، هي بحث مقدم إلى ندوة التراث وتحديات العصر، التي عقدت في القاهرة ٢٤-٢٧ أيلول ١٩٨٤.

فكر) جديدة. فآلية الدفاع عن الذات (الثقافة) فرضت التناقض مع الآخر (الغرب)، ولما كانت الطبقة المسيطرة حاملة هذه الثقافة هي القادرة على الرد، ظهر وكأن القضية هي قضية العرب الغرب.

لكن أن تطرح هذه الإشكالية اليوم، فهذا يعبر عن حالة من الانحطاط جديدة، لأن الثقافة الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءاً أساسياً من البنية الثقافية العربية الحديثة، لقد غدت ثقافة عربية، بكيفية معينة، وبالتالي لم يعد الصراع هو صراع العرب الغرب، أو أصالة معاصرة، أو حداثة تقليد، بل غدا صراعاً بين تيارات محلية، حول أي الثقافات (الأفكار) الأقدر على تحقيق تقدم المجتمع وتطوره. من هنا، بدأت الأسئلة، من مثل: هل الثقافة الإسلامية قادرة على تحقيق التقدم المنشود، الذي يعني إزالة التبعية الاقتصادية (وبالتالي السياسية) للإمبريالية، وتحقيق تحسين الوضع المعاشي للجماهير الشعبية و.. الخ، وهل الفكر الليبرالي قادر على تحقيق نفس القضايا؟ ومن ثم ما هو الفكر القادر على تحقيق ذلك؟ هذه هي المعضلة المطروحة اليوم. ولاشك أن هذه الأسئلة هي التي تصنع الاتفاق أو الاختلاف بين التيارات المختلفة وهي التي تجعل للصراع أو الاتفاق فيما بينها معنى في صيرورة التقدم العربي.

أما أن تطفو إشكالية أصالة معاصرة، حداثة تقليد، فهذا يعني أننا نبتعد كثيراً عن الواقع، أننا نهرب إلى مجاهل التاريخ، بينما هناك من يستفيد من هذا الهروب، وأكثر من ذلك يستفيد لتحقيق أهداف رسمها لنفسه. فماذا يعني إعادة طرح إشكالية الأصالة والمعاصرة اليوم؟. إنه

يعني، وأمام الظروف السياسية العامة التي يعيشها الوطن العربي، والملخصة في الهيمنة الإمبريالية، أن كل وافد من الغرب (أوروبا) هو جزء من الخطة الاستعمارية الأوروبية، يجب محاربته، من "أجل تطوير النضال ضد الإمبريالية". ولما كان الفكر الأوروبي بمختلف مدارسه (الليبرالية، القومية، الماركسية...) قد أصبح فكراً عربياً وفق ما أسلفنا، تتبناه فئات اجتماعية (ولا يهمنا هنا قلت أو كثرت)، أصبح من الضروري التصدي لهذه الفئات، والتصدي لا يعني الحوار بل المواجهة، لأن القضية غدت قضية سياسية، ولم تعد قضية حوار فكري. وبالتالي تكون النتيجة انتشار سياسات القتل والتصفية، التي تعني أولاً انتشار الفاشية وثانياً التدمير الذاتي لبنية الأمة.

إن هذه الصيغة تحول الصراع من صراع طبقي محلي، بين فئات مستغلة وفئات مستغلة، يكون الصراع الإيديولوجي أحد أشكاله إلى حملة تصفية ضد "الخونة" متبني الفكر الغربي "اللعين". وهذا بالضبط ما يؤسس للطائفية.

لقد كانت إشكالية الأصالة والمعاصرة صحيحة بداية عصر النهضة، ولأنها صحيحة اتخذ الصراع مظهر صراع إيديولوجي. أما اليوم فهي صيغة مضللة تستخدمها الفئات المستغلة (بكسر الغين) لتمويه الصراع الحقيقي، وتحويله عن مساره الصحيح، الصراع من أجل التحرر والتقدم.

حتى اللجوء إلى التوفيق، لا يعبر سوى عن سياسة "تصالح طبقي".. أو تلفيق غير ذي معنى، لأن هذه الإشكالية خاطئة من أساسها، فليس

هناك ثقافة قومية خارج إطار الزمان والمكان. بل هناك ثقافة، تتخذ طابعاً قومياً، لكنها عالمية في جوهرها. وفي داخل هذه الثقافة ثقافات. وبالتالي من غير الممكن مناقضة ثقافة أمة بثقافة أخرى. ثم إن الثقافة متجددة دائماً، يسقط العتيق منها، لمصلحة الجديد، والجديد هو عبارة عن تفاعل ثقافات أمم مختلفة. ومن ثم لا يجوز وضع الثقافة العتيقة في تضاد من فرع من فروع الثقافة الجديدة. لقد كانت ثقافتنا القديمة (وهي المسماة الأصالة) نتاج تفاعل ثقافات (العرب اليونان...)[1]، وكانت ثقافة أوروبا الحديثة (المسماة المعاصرة) نتاج تفاعل ثقافات (أوروبا أي فرنسا، بريطانيا، ألمانيا العرب...)[2]. وبالتالي لن تكون ثقافتنا الجديدة إلا نتاج تفاعلنا مع أوروبا (وربما مناطق أخرى). والتفاعل لا يعني النقل، بل يعني الدراسة من أجل التأسيس، وإذا كانت الدراسة تقتضي فهم واستيعاب الثقافات العالية، كما تقتضي فهم واستيعاب التراث، فإن التأسيس يعني بناء إطار ثقافي جديد، يختلف عن التراث وإن كان يأخذ شكله القومي، ويختلف عن الثقافات العالمية، وإن كان يستفيد من "حداثتها". لكن في كل الأحوال ليس هذا ولا ذاك. والسبب هو أن التقدم، الذي هو حاجة موضوعية في بنية المجتمع العربي، يفترض

---

(١) لاشك أن الدراسات كثيرة حول هذا الموضوع، والموضوع التالي، وهي تشمل اتجاهات مختلفة، بعضها سلفي، وبعضها سلفي محدث، وبعضها من المستشرقين لكنها كلها تؤكد هذه الحقيقة. انظر مثلاً، د. محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي» دار الطليعة (بيروت) ط١ أيار (مايو) ١٩٨٤. خصوصاً الفصل الثامن، الصفحات (١٦٢ ١٨٥).

(٢) انظر، ت ج. د ي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» مكتبة النهضة المصرية (القاهرة) دون تاريخ (ص٤١٦ ٤٢١).

دوراً لطبقات جديدة، لديها مطامح وأهدافها، وبالتالي تصوراتها وأفكارها، التي وإن كانت استفادت من تراث ثقافي عالمي لها رؤيتها الإيديولوجية، ومفاهيمها الثقافية، وبالتالي فما تطرحه من أفكار ومفاهيم هو ليس التراث، لأنه كان نتاج طبقات أخرى غدت قديمة، وهو ليس الفكر الأوروبي، لأنه كان نتاج طبقات ولدت في فرنسا أو بريطانيا أو ألمانيا. بل إن ما تطرحه هو ثقافتها ومفاهيمها المعبرة عن مصالحها ومطامحها، عن أهدافها، وتصوراتها.

لذا فالتقليد يؤدي إلى أحد موقفين إما التغرب، أو السلفية، وهو في كل الحالات لا يخدم عملية التقدم، لأنه يعبّر عن الطبقات المعنية بتحقيق التقدم.

حينما تغطى الأهداف الإيديولوجية بمفاهيم براقة

(او حول ثنائية العرب اوروبا)

وتقوم ثنائية "الأصالة المعاصرة"، أو "الحداثة التقليد"، على أساس تقسيم جغرافي راهن، هو العرب وأوروبا، انطلاقاً من أنهما يمثلان كونين مختلفين متضادين، متصارعين، تعمل أوروبا هذه على إلغاء العرب، وينسب لها هذا الدور تاريخياً. وهذه الرؤية تسقط مسالة التفاعل "الحضاري"، وتعترف به في حالة واحدة فقط، وهي حالة سيطرة العرب، و "قيادتهم" للمجتمع الإنساني.

إذن من العادة أن يجري تقسيم العالم إلى شرق وغرب. وفي الوطن العربي تبلور مفهوم فكري يروج له رهط من المثقفين، يقوم على أساس

ثنائية العرب في مقابل أوروبا.

ولقد أصبحت القضية في المجال الفكري الفلسفي تحديداً هي قضية "استقلال" العرب عن أوروبا، والحفاظ على "الهوية" مقابل الابتلاع الأوروبي. وتبدو القضية واضحة في مجال الثقافة، حيث اتخذت ثنائية "العرب أوروبا" كل أبعادها (وربما أبعادها الوحيدة)، مما أوجد تيارات "ثقافية" مختلفة بعضها يعتبر أن التقدم لا يتم إلا باستيعاب الثقافة الأوروبية[1]، وبالتالي تجاوز الثقافة السائدة، والبعض وهو الغالب الآن سيقول على العكس من ذلك، برفض الثقافة الأوروبية، من أجل الحفاظ على "الهوية" الثقافية الأصيلة.

طبعاً، من الضروري أن نسأل: لماذا هذه الثنائية؟ لماذا هذا التناقض (التضاد، التعادي) بين الأنا والآخر، وفي المجال الثقافي تحديداً حيث لا يمكن الحديث عن الفلسفة، وعن الثقافة عموماً، إلا من منطلق أن هذه وتلك لا يمكن أن يكونا سوى عالمين؟ لاشك أن وضع القضية في هذا الإطار له مغزاه، فهو يعبر عن انكماش "الذات" "الأنا"، "الهوية"، تقوقعها، انغلاقها، خوفها من الآخر. ولا يحدث ذلك سوى حينما تكون البنى الثقافية (المعبرة عن "الذات" و "الأنا" و "الهوية") عاجزة، ميتة. فالجثة تدافع عن ذاتها، في مواجهة الوحوش الضواري، من خلال تعفنها، تحللها. أما حينما تكون "الذات"، "الأنا"، "الهوية" حية، فإنها تلتهم الآخر، تلغيه بطريقة أخرى. بهذا تمارس عمليات

---

(١) انظر مثلاً، طه حسين «في الأدب الجاهلي» دار المعارف (مصر) ط١٢، ١٩٧٧ (ص١١) و (ص٦٧).

الاحتلال والسيطرة. وفي كل الأحوال تعبر هذه النظرة عن ذاتية مطلقة، وفردانية مؤلهة.

إن التطور الفلسفي، والثقافي عموماً، هو تطور عالمي، هو تطور يقاس وفق التطور العالمي. ولا يقاس وفق "التطور" في منطقة معينة معزولة، وإلا فشلنا في تأسيس تاريخ الفلسفة، وتاريخ الثقافة، وبالتالي تاريخ الحضارة، وأساساً فشلنا في فهم التطور المحلي (القومي) في مجال الفلسفة، والثقافة عموماً، لأن الانطلاق من محلية التطور يظهر وأن تاريخ تطور الفلسفة (والثقافة) هو تاريخ انقطاعات، تاريخ تفكك، تاريخ "قمم" منعزلة، تاريخ لحظات "مضيئة" في بحر من الظلمات. وهذه الصورة تعزز "المعجزات"، حيث لا يمكن تفسير نهضة كبيرة بزغت فجأة سوى أنها من فعل خارق. ويظهر من جهة أخرى أن الصراع في الفلسفة والثقافة عموماً، هو بين الغريب الوافد، و "القومي الأصيل"، الغريب الممثل للشر، والأصيل الممثل للخير، وبالتالي تتأسس ثنائية لاهوتية أخرى، هي صراع الخير والشر، ويهمل الصراع الحقيقي، الصراع الواقعي، ونقصد صراع الطبقات.

لماذا هذه الثنائية إذن؟ يمكن الإجابة باختصار، أن طرح هذه القضية بهذه الطريقة يهدف إلى منع التفاعل مع الآخر. إن إيديولوجيا مهزومة تدفع نحو رفض التفاعل، لأنها تخاف التصفية، وهذا هو أساس التمسك بهذه الثنائية، والتي يرافقها، مساواة الإيديولوجيا المهزومة هذه بـ "الهوية" و "الأمة" و "الذات"، للقول أن انتصار الفكر الحديث يعني تصفية "الهوية"، "الأمة" و "الذات"، وبالتالي

يؤسس للدعوة اللاطبقية، التي تهدف إلى تكتيل كل طبقات الأمة (العربية مرة والإسلامية مرة أخرى) ضد الآخر، حيث يكون الهدف التالي لهذه العملية، هو منع اتصال الطبقات المضطهدة بالفكر الحديث، المناهض للسيطرة والاستغلال والداعي للمساواة والتحرر التقدم، خشية من حدوث الهزيمة الداخلية. ويمكن أن نضيف هنا أنه إذا كان الهدف الأول هو الطاغي نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن، حيث سعت الطبقات المستغلة، إلى الحفاظ على مواقعها الطبقية، أمام زحف الاستعمار، فقد أصبح الهدف الثاني هو الطاغي الآن، بعدما اندمجت هذه الطبقات بالرأسمال العالمي، وغدت جزءاً منه، فأرادت، بعد أن أدخلت أكثر مظاهر الرأسمالية العالمية "حداثة"، ونقصد طابعها الطفيلي، أرادت أن تظل الأفكار القديمة ما قبل رأسمالية هي السائدة. وهنا نستخدم ثنائية العرب أوروبا، بكل قوتها، فأوروبا هي الديمقراطية والتحرر والمساواة، التي لا نحتاجها نحن لأن لدينا الشورى ونظام التكافل، ولدى أوروبا القيم المادية "المبتذلة"، التي لا نحتاجها لأن لدينا قيمنا الروحية، وهكذا...

لكن، هل يمكن الحديث عن ثنائية كهذه؟ هل ثنائية العرب أوروبا صحيحة شكلياً على الأقل؟ هل هناك العرب من جهة وأوروبا من جهة أخرى؟ من هم العرب، وما هي أوروبا هذه التي توضع في الطرف الآخر؟ لا أشك أنه يجب فك هذا الطلسم السائد، طلسم العرب أوروبا. وإذا كان من السهل فهم القسم الأول منه، فمن الصعب فهم القسم التالي. فالعرب هم العرب، لأنهم أمة لها ثقافتها،

وبالتالي فالتفاعل بين "أقطارها" المختلفة، هو تفاعل داخل أطر الثقافة الواحدة. طبعاً مع إشارة مهمة، وهي أن ذلك لا يعني وجود إيديولوجيا واحدة أو فلسفة واحدة، لأننا بذلك نلغي صراع الطبقات، فالعرب أيضاً عربين، ثلاثة بالمعنى الطبقي. لكن هل نستطيع قول ذلك فيما يتعلق بأوروبا؟ ألا تتكون أوروبا من أمم، لكل منها ثقافته؟ هنا نحن أمام ثلاث ملاحظات:

فأولاً: إن الثقافة الأوروبية الحالية، هي ثقافة أمم، لكل أمة سماتها، وتصوراتها، وثقافتها، وتستفيد كل أمة من الأمم الأخرى كما يستفيد العرب من هذه الأمم، وكما استفادت هي من العرب. وكذلك تتصادم مع بعضها البعض كما تصادمت الثقافة العربية معها. ولو درسنا موقف الثقافة الألمانية من الثقافة الفرنسية مثلاً، لوجدنا ما هو مشترك بين العرب والألمان، حيث نظر الألمان للثورة الفرنسية، كما نظر العرب لها، فسعوا لتمثل مفاهيمها، لكنهم في نفس الوقت نظروا نظرة ريبة منها، بعدما اجتاح نابليون أوروبا[1]، مما جعل المفكرين الألمان يقفون مدافعين عن تراثهم (عن هويتهم) في مواجهة الغزو. وإذا كانت ألمانيا قد تجاوزت هذه الإشكالية، فلأنها لحقت بالدول الأوروبية الأخرى في تطورها الصناعي.

طبعاً، إن التطور الصناعي الهائل قد أوجد سمات عامة لما يمكن أن يسمى ثقافة أوروبية (والتعبير الأدق لثقافة رأسمالية، ولعل استخدام

(١) هند خوري «الأبعاد السياسية في الرومنتكية الأوروبية» مجل الكرمل (قبرص) العدد ١٩/ ٢٠ (١٩٨٦) (ص٣١٩-٣٢٠).

هذا التعبير الدقيق يكشف ستر الذين يبدلونه باستخدام تعبير ثقافة أوروبية). ولكن تبقى التناقضات قائمة وإلا لما اتخذت الثقافة في كل أمة طابعاً معيناً، ولما قامت الحروب بين الأمم الأوروبية.

وثانياً: إن الثقافة الأوروبية ثقافات وليست ثقافة واحدة، بمعنى آخر، بالمعنى الطبقي. فإذا كان تعبير الثقافة مضللاً بعض الشيء، لأنه يخلق هذا الوهم بالتحديد، ونقصد وهم الثقافة الواحدة، فإن الحديث الأدق يدفعنا إلى النظر إلى الفلسفة عموماً، وأيضاً إلى الإيديولوجيا، التي تتبلور في إطارها الثقافات. وهنا يبرز الاختلاف بل التناقض واضحاً، فأوروبا إيديولوجيات متصارعة، لها نظرتها المختلفة، ولنا بالتحديد.

والتمويه خطر في هذه القضية، لأن القفز عن وجود منظوما أفكار مختلفة، متصارعة، لا يغلي إيديولوجيا الاستغلال الرأسمالية لأن ما هو سائد عندنا، هو إيديولوجيا استغلال من نوع آخر، وإن كانت متخلفة، وإن كانت متخلفة عن مثيلتها الأوروبية، بل يلغي إيديولوجيا التحرر والتقدم.

وثالثاً: لا يجوز الخلط بين مطامح الدولة الاستعمارية، و "الثقافة الأوروبية". لاشك أن الدولة الاستعمارية تعمل على نشر "ثقافتها" لكن نحدد أنها تعمل على نشر "ثقافتها" بالمعنى الضيق، أي ثقافة الطبقة الحاكمة، التي تخدم مصلحتها هي وحدها.

وهي تحارب انتشار الثقافة التحررية، لهذا نراها تحارب انتشار الأفكار الليبرالية التي كانت تعبر عن الرأسمالية الصاعدة، لأنها لم تعد

تخدم مصالحها، بينما هي أيضاً تجهد في الحفاظ على منظومات الأفكار السائدة في البلدان المستعمرة، لأنها تخدم مصالحها.

ومن هنا نقول إننا حينما نحارب الثقافة الأوروبية، فإننا "نقبل" ثقافة أوروبية معينة أيضاً. لهذا نرى أن الحاجة للتحرر التي تبلورت في الوطن العربي، هي التي دفعت إلى تبني أفكار الثورة الفرنسية، في الوقت الذي تخلت فيه الرأسمالية الأوروبية عن هذه الأفكار، وهي التي تدفع اليوم إلى التقاط كل الأفكار والمفاهيم التي تفضي إلى التحرر والتقدم.

إن الحاجة الواقعية هي التي تدفع إلى البحث عن المفاهيم والأفكار التي تعبر عن مطامح مجموعات من الناس، لهذا تقبل على دراسة وتمثل ونقل منظومات الأفكار حين لا "تنبت" في الواقع. وهذه العملية ليست حالة غريبة، لأنها أساس نمو أي فكر، وأية إيديولوجيات، وإن كانت تفضي عادة إلى مزالق مختلفة. من هنا لا يجوز النظر إلى اعتناق "الأفكار الأوروبية" على أنه حالة مرضية، بل إنه تعبير عن شعور فئات وطبقات، بالحاجة إلى منظومات فكرية حديثة تعبر عن مطامحها وأهدافها، بمعنى أن هذه العملية هي جزء من حركية المجتمع، وليست غريبة عنه، إنها التعبير الأولي عن الصراع الطبقي، بين طبقات قديمة (وبالتالي تتبنى الفكر القديم)، وأخرى حديثة، تتلمس طريق وعيها.

من هنا يعود سؤال أي الطرق نسلك من أجل تجاوز حالة التخلف والتبعية التي نعيشها، وبالتالي من أجل أن نحقق "النهضة"، "التقدم" و "الثورة"؟

ضرورة الخروج من دوامة التراث الفكر البرجوازي الأوروبي

يدور منذ مدة طويلة حوار حول أي الطرق نسلك في الفكر عموماً بهدف تجاوز الأزمة التي يعيشها الوطن العربي؟. وتأتي الإجابات مختلفة، متناقضة. البعض يقول بلا تردد: التراث هو منبعنا، ويجيب آخرون إن التراث ماض انتهى، وأوروبا اليوم، تشهد نهضة فكرية كبيرة، لعبت دوراً هاماً في تأسيس الحضارة الأوروبية الحديثة، إذن الفكر الأوروبي هو الذي يجب أن نعتنق. فما دام كان قادراً على "صنع" الحضارة الأوروبية، إنه بلا شك قادر على صنع تقدمنا. وأمام أعباء الواقع، وانتكاسات هذا وذاك، يتجه بعض ثالث، إلى طريق "جديد"، إنه الجمع بين هذا وذاك، التوفيق، أخذ ما هو إيجابي من هذا وذاك.

لكن النهضة العربية المنشودة لم تتحقق بعد. لقد حاولت هذه التيارات جميعاً أن تحقق نهضة، لكنها فشلت. حاولت مرة وأخرى دون جدوى. لماذا فشلت؟ لسنا هنا في مجال الإجابة الشاملة على هذا التساؤل، ولقد حاول كل تيار أن يعلل سبب فشل التيارات الأخرى، كما أن هناك محاولات مختلفة للإجابة على هذا التساؤل[1] ولسوف يظهر التصور اللاحق جوانب من الإجابة. ولاشك أن إجابة على تساؤل كهذا بحاجة إلى دراسة شاملة للتطور الاقتصادي الاجتماعي العربي

(١) من هذه المحاولات مثلا:

ـ عبدالله العروي «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» دار الحقيقة (بيروت) ط١، تشرين الأول ١٩٧٠، ط٣ تشرين الثاني ١٩٧٩.

ـ د. محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر» دار الطليعة (بيروت) ط١ أيار (مايو) ١٩٨٢.

منذ بداية القرن الماضي، وبالتالي دراسة التطور الفكري والسياسي خلال هذه الفترة كلها.

نعود للتساؤل الأول، أي طريق نسلط؟ التراث؟ أم الفكر البرجوازي الليبرالي؟ أم نأخذ من هذا وذاك؟. هنا يجب أن نؤكد أولاً أن كل ماضٍ تراث، والتراث وإن كان يحيا في الحاضر، إلا أنه لا يستطيع الإجابة على أسئلة الحاضر الصعبة، لأنه من هذه الأسئلة الصعبة. والماضي عادة يتبلور في إيديولوجيا سائدة، تتمثل في الفكر السائد، والبنية السياسية، وفي العادات والتقاليد. إذن الماضي يعيش في الحاضر، لذلك فإن أية محاولة لاعتمادها كطريق للتغيير لن تفضي إلى نتيجة، لأنها تعيد إنتاج نفس البنى السياسية والاقتصادية السائدة من جديد، وإن بأشكال أخرى. التراث مادة دارسة، لا أداة في الدراسة، مهما كانت قيمتها، ومهما كان تقديرنا لها.

والفكر الأوروبي جاء نتيجة مشاكل عاشتها أوروبا وظروف اقتصادية اجتماعية أفضت إلى تبلوره، ولن نبحث في هذه الظروف لأنها غدت معروفة. فالفكر الأوروبي الحديث كان علمانياً منذ البدء، وديمقراطياً، لأن الدين كان أداة القمع الإيديولوجي والمادي معاً، والدعوة القومية جاءت نتيجة حاجة البرجوازية الصاعدة للسوق القومية.

ورغم أن الفكر، لا يمكن أن يكون "وطنياً" بأي حال من الأحوال، بل إنه دائماً فكر عالمي، إلا أن اختلاف الظروف بين أوروبا نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، والوطن العربي نهاية القرن العشرين،

يجعل إمكانية أن يعيد الفكر البرجوازي الحديث إنتاج تجربة جديدة قضية مستحيلة، لأكثر من سبب أهمها:

١ إن الرأسمالية الأوروبية، التي طرحت أفكار التحرر والعدالة والمساواة، غدت رأسمالية عالمية، وأصبح من مصلحتها منع أي تطور برجوازي في أية بقعة من بقاع العالم. وما دامت هي البلدان المتقدمة، تستطيع هزيمة أية تجربة أخرى بالمنافسة الحرة والديمقراطية، وبالقمع..

٢ إن الرأسمالية الأوروبية تخلت عن أفكار الثورات البرجوازية، وتبنت أفكاراً جديدة، تخدم مصلحة الرأسمالية ذاتها، وتقوم على أساس الاستعمار والسيطرة والاضطهاد..

٣ إن القوى الرأسمالية الداخلية لم تتطور في المرحلة التي تؤهلها أن تبلور فكرها، بسبب من هيمنة الرأسمالية العالمية، التي لا تسمح بنمو برجوازي مستقل، بل تفرض "نمواً" "رأسمالياً" تابعاً.

أما أن نوفق بين هذا وذاك، فلن يفيد الفشل إسناده بالعجز. ولقد أثبتت ا لتجارب الماضية فشل كل التجارب التي قامت على أساس من هذه الطرق.

القضية الإنسانية هنا أي فكر نعتنق؟ لأن التغييرات الجذرية تقوم بها قوى مفكرة، حين تلتحم بالجماهير الشعبية.

أولاً: يجب التأكيد على أن الفكر عالمي دائماً، هكذا كان الفكر اليوناني، والفكر العربي، وهكذا الفكر البرجوازي اليوم، وهكذا الماركسية أيضاً. لذلك فإن الحديث عن "استيراد" الفكر قضية ليست بريئة، ولا محايدة،

ولا تنبع من رؤية قومية أصيلة، بل لها أغراض "فكرية"، وسياسية، لأنها تهدف إلى رفض تبني كل الفكر الذي جاء بعد مرحلة نهوض العرب، وتأسيس الدولة العربية. وبالتالي تهدف إلى تبني فكر محدد، تبلور في ذلك العصر.

ثانياً: يجب تجاوز "منطق النقل"، الذي لا يضيف الشيء الكثير في الحياة الفكرية العربية، لأن هذا المنطق، يعبر عن بعدٍ عن فهم الواقع الراهن، والظروف المحددة، وإبداله بمنظومة أفكار،كانت نتاج التطور في ظرف معين، وواقع محدد، مما يكرّس المنطق المثالي عينه، هذا المنطق الذي يفصل الواقع، وفق ما جاءت به الأفكار. فتصبح الأفكار هي محددة الواقع، وليس العكس. أي أنه منطق يقلب "ماركس" فيوقفه على رأسه، بينما كان هو، قد قلب هيجل وأوقفه على أرجله.

وثالثاً: يجب أن نعرف، أن تطورنا نابع من فهمنا لواقعنا الراهن، وللظروف العالمية المحيطة، لأننا نتطور حينما نضع الإجابات الصحيحة، على الأسئلة التي يطرحها الواقع ذاته. وبالتالي فإن مهمة الفكر، هي الإجابة على أسئلة الواقع، "تنظير" الواقع، أي إيجاد الرؤية النظرية، المعبرة عن هذا الواقع، في تاريخه السالف، وشكله الراهن، وإمكانياته المستقبلية. ولا أهمية للفكر إذا لم يستطع لعب هذا الدور، في عملية التغيير الثوري.

بعد ذلك، أي الطرق نسلك؟ أي الطرق نسلك ما دمنا اعتبرنا التراث مادة للدراسة وكذلك الفكر الأوروبي، ورفضنا مسألة "الخلط" بينهما؟ هنا قد يكون الرد، تصوراً تجريبياً، ما دامت الممارسة لن تتحكم لفكرٍ

معين، لكن هذه الطريق لا توصل إلى الهدف، لأنها تلغي تراثاً كاملاً، وتلقي كل التجارب الماضية في سلة المهملات. إن في الواقع، شيئاً يبقى بعدما تعصف به القرون، إنه "الوعي"، "وعي" الواقع، أو بشكل أدق صورة الواقع، المعكوسة على شكل تصورات مجردة، تجريدات فلسفية، التي تسقط أيضاً، لكنها تتطور. وإذا كان كثير من المقولات الفلسفية تسقط بفعل تطور الواقع ذاته، فإنها تؤسس لمقولات جديدة، أكثر تطوراً. ولما كانت هذه المقولات هي انعكاس للواقع، فإنها تعود بنا إلى ما قلناه في البدء، فالظروف الراهنة، لا تقبل التصورات القديمة (التراث)، ولا تقبل التصورات الحديثة في أوروبا، لأنهما تصورات (مقوّلات) لواقع سالف، إنهما انعكاس الواضع الماضي.

طبعاً، إن التاريخ الواقعي، لا يسير متقطعاً، بل هو صيرورة من الحركة اللولبية.

وكذلك فإن الفكر لا يسير متقطعاً، وإن كانت كل مرحلة تسقط مقوّلاتها، بل إن هنا المقولات الأكثر تجريداً، تبقى تتطور في حركة لولبية أيضاً. هنا نقول إن القضية الجوهرية، هي ليست المقولات، التي تكون خاضعة للدراسة والتقيم وإعادة النظر، بل هي الأداة التي "تصنع" هذه المقولات، أي المنهج (النظام المعرفي)، الذي يدرس الواقع لكي يصوغ المقولات والأفكار، لكي يؤسس التجريد النظري، الذي يكون عوناً في عملية التغيير، هذه هي القضية الجوهرية. والمنهج قضية فلسفية عامة، وهي "الأكثر بعداً" عن الواقع (الأكثر تجريداً)، وهي جزء من التراث العالمي، الذي يصعب القول إنها "ملك" أمة من الأمم.

وبالتالي، فإن قضية الطريق الذي من الضروري سلوكه من أجل تجاوز الأزمة التي يعيشها الوطن العربي، تبدأ من مسألة أية رؤية منهجية نختط في دراسة الواقع، من أجل فهمه. وهنا يكون الواقع بمختلف مناحيه مجال البحث والدراسة. وبضمنه التراث (القومي والبرجوازي الأوروبي و...الخ). وبالتالي لا تعود القضية، وفق ذلك، هي قضية تبني إيديولوجيا، بل تبني منهجاً محدداً، بهدف تأسيس إيديولوجيا هي انعكاس للواقع الذي نعيشه. وبذلك من الضروري إسقاط، إلغاء، نفي، كل الاتجاهات التي تطالب بتبني إيديولوجيا معينة (سواء كانت باسم التراث، أو الفكر الحديث أو...)، لأنها بذلك يكون همها موافقة الواقع للأيديولوجيا المتبناة مسبقاً، وليس دراسة الواقع من أجل فهمه، وبالتالي الخروج على ضوء الدراسة باستخلاصات نظرية فلسفية محددة، هي تعبير عن الواقع، ومن ثم تأسيس إيديولوجيا معبرة عن ذلك الواقع، ومحددة طريق التغيير.

إذن، أي منهج نتبع؟.

هذا هو السؤال...

الفصل التاسع

النزعة العثمانية في الفكر العربي الحديث [1]

(مناقشة لأفكار عبد الإله بلقزيز)

من المفاجئ حقاً أن نقرأ دراسة تناقش قضايا الحركة القومية العربية، والعلمانية، بهذا الشكل "الاتهامي"، في مجلة "الوحدة"، التي تعني بكل ما يهم القضية القومية، لكن هذا ما حدث. والأدهى من ذلك أن نقرأ خطاباً عقلانياً في محور مخصص للعقلانية. ونحن لا ندعو هنا لتحكيم "مقص الرقيب"، ذلك المقص الذي أخذ يطال الفكر والسياسة معاً، بل نبدي الدهشة، ونتمنى أن يكون ذلك مدخلاً لمناقشة جملة أفكار، جرى التعبير عنها في السنوات الأخيرة، في مواقع مختلفة، وأشكال

(١) هذا المقال جاء رداً على مقال نشرته «الوحدة» في عددها رقم ٢٦/ ٢٧. وأشير هنا بأن هذا الفصل كتب نهاية ثمانينات القرن العشرين رداً على أفكار قدمها الأستاذ عبد الإله بلقزيز، لكنه تجاوزها فيها بعد. لكن جوهر الأفكار لازال يتردد من أطراف متعددة، لهذا ظلت الإشكالية التي يناقشها الفصل، وبالتالي وجب وضعه، ربما كرد على آخرين.

مختلفة، دون أن تلقى الرد المناسب. لذا فمن الضروري الإشارة إلى ضرورة إيلاء هذه الأفكار محدداً، لكي لا تبقي تسرب إلى مسام الفكر العربي. دون أن يطرح الرأي فيها.

وما نعنيه بذلك، هو مقال الأستاذ عبد الإله بلقزيز المعنيون بـ "في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي"[1]. والذي يكثف وجهة نظر انتشرت في المشرق العربي منذ نهاية السبعينات. وكان بعض روادها وجيه كوثراني، وليد نويهض، منير شفيق، وبرهان غليون[2]. لذا فقد تكون مناقشة الأستاذ بلقزيز مجالاً للرد على كل هؤلاء، مع ملاحظة جدارة الأستاذ بلقزيز في تلخيص وجهة نظر هذا الاتجاه، وإن كان يبدو واضحاً قلة معرفته بظروف المشرق العربي، وبالتالي غياب التصور الواضح لديه، لما يدرسه، ويبدي الرأي فيه، لهذا وجدناه حينما يستشهد بفقرة من كاتب مشرقي، يجرد الفكرة، إلى الحد الذي يجعلها مخالفة لما

(١) ١) عبد الإله بلقزيز «في نشوء وإخفاق الدعوة العثمانية في العالم العربي»، الوحدة، العدد ٢٦/ ٢٧، تشرين الثاني (نوفمبر) كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٦، الصفحات ٦٢-٨٠.

(٢) يبدو أن الأستاذ بلقزيز لم يقرأ سوى برهان غليون، خصوصاً كتاب «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» دار الطليعة (بيروت) ط١، آب ١٩٧٩، وكذلك «بيان من أجل الديمقراطية» دار ابن رشد (بيروت) ط١ حزيران ١٩٧٨. رغم أن آراء وجيه كوثراني خصوصاً فيما يتعلق بالدولة العثمانية أكثر جدارة، بهذا الخصوص أنظر، د. وجيه كوثراني «الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٩٦٠-١٩٢٠» معهد الإنماء العربي (بيروت) ط١، ١٩٧٦. وكذلك د. وجيه كوثراني (مراجعة وتقديم) «المؤتمر العربي الأول، ١٩١٣ نصوصه والوثائق الفرنسية المتعلقة به» دار الحداثة (بيروت).

قصة الكاتب. وأبرز مثل على ذلك، استشهاده بفقرة للدكتور جورج قرم، حول الاختراق الأوروبي ودور المسيحيين فيه، حيث يشير الدكتور قرم، إلى أن المسيحيين كانوا "العملاء المحليين لهذا الاختراق". لكن د. قرم كان يتحدث عن حالة محددة هي "جيل لبنان"[1]، لكن الأستاذ بلقزيز "عمم" الفكرة، إلى الحد الذي أوصله "اتهام" الحركة القومية العربية بارتباطاتها وارتهاناتها الخارجية، أي للاستعمار الأوروبي[2].

لهذا ترانا نحاول المناقشة...

(١)

كما توضح سابقاً، فالموضوع يتعلق بالعلمانية، هذا الموضوع الذي أخذ حيزاً كبيراً في النقد في السنوات الأخيرة، ونقصد بالتحديد "العلمانية" في الوطن العربي". فإذا كانت العلمانية قد طرحت في العقود الماضية، واشتملها ضمناً الفكر الليبرالي الذي بدأ يتسرب إلى الوطن العربي منذ أواسط القرن الماضي. وإذا كان الاتجاه الليبرالي عموماً قد أوجد قوى حاربته طيلة هذه العقود. فإن المعركة ضد العلمانية انفتحت منذ نهاية السبعينات، مما يجعلنا نقول أن مقال للأستاذ بلقزيز هو واحد من فيض عمّ المجلات والصحف العربية.

لكن موضوع العلمانية وكما تناوله الأستاذ بلقزيز، يبدو عنواناً ليس

(١) جورج قرم «بعض الملاحظات المنهجية والتاريخية حول تصور النخب المسيحية للمجتمع اللبناني» الواقع، العدد الخامس والسادس، شهر تشرين الأول ١٩٨٣، (ص١١٠).

(٢) بلقزيز «في نشوء وإخفاق...» المصدر السابق (ص٦٧).

وإلا، لأنه يتناول بالنقد قرناً من النشاط السياسي والفكري عاشه الوطن العربي. حيث يبدأ في طرح إشكالية العلمانية منذ بدأ الفكر الليبرالي، أي منذ بدأ الاستعمار في "اختراق" (هذا حسب تعبيره) الوطن العربي. وهنا نجد أنفسنا وجهاً لوجه، أمام الموقف الدولة العثمانية، هذه القضية التي حسم الأمر بها منذ بداية هذا القرن، وأصبحت صفحة في التاريخ. وإذا كان الفكر العربي (بمختلف اتجاهاته) قد اتخذ موقفاً نقدياً منها، فقد انطلق الأستاذ بلقزيز من رؤية إيجابية، لكن دون أن نعرف لماذا هذه الرؤية الإيجابية؟ لماذا كان مطلوباً إعادة تجديدها؟ لماذا كانت الرابطة العثمانية "لوناً من ألوان التوحيد العربي التركي في إطار إسلامي؟"[١]. هنا نعود لمناقشة الموقف من الدولة العثمانية، فما هو الموقف من الدولة العثماني؟ وماذا كانت تمثل؟ هل كانت دولة دينية؟ أم كانت تعبّر عن حضارة بدأت مع الإسلام؟.

ولو كان البحث في هذه القضية، هو من قبيل الخلاف التاريخي، لما كان ضرورياً إعادة البحث فيها، لكنها كانت نقطة ارتكاز، تأسست على ضوئها تصورات تتعلق بالحاضر، وتهم المستقبل، وهنا تكون القضية قد خرجت عن أن تكن قضية تاريخية، لتصبح قضية إيديولوجية. إن الموقف الإيجابي من الدولة العثمانية "فرض" على الأستاذ بلقزيز اتخاذ موقف سلبي على كل القوى التي حاربتها[٢]، ومنها القوميات التي وقعت تحت سيطرتها. وهنا. يظهر الموقف السلبي واضحاً من ثلاث

(١) نفس المصدر (ص٦٦).
(٢)ويمكن أن يكون العكس هو الأصح أيضاً.

"مسائل" جوهرية، المسألة القومية وبالتالي الحركة القومية، الفكر الليبرالي وبالتالي العلمانية، و "الأقليات" (هذا التعبير المبهم إلى حد كبير، والذي أصبح السحر الذي يفسر كل الإشكالات والإخفاقات. كما سنرى لاحقاً). لأن هذه جاءت بفعل الضغط الأجنبي"[1] مما يفرض على الأستاذ بلقزيز، ليس اتهام الحركة القومية بالعمالة للغرب، بل "تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكراً وممارسة على امتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية غير قادرة على الصمود أمام حقائق التاريخ بين الاستعمار وبين النهوض القومي"[2].

ولكي يثبت الأستاذ بلقزيز ذلك، استعان بما يعين، فكان برهان غليون خير معين من جهة، وكان "هدر" الحقائق المعين الآخر. والأستاذ برهان غليون من أبرز "المحاربين" ضد العلمانية، وهذا ما نجد أنه بحاجة إلى مناقشة خاصة. لأنه، وبعد كتابة "اغتيال العقل"[3]. شهر أنياباً حديدية ضد العلمانية، وتحول إلى "سلفي مسلح". أما في المجال المنهجي، فنجد أن الأستاذ بلقزيز ينطلق من تعميمات فاضة، دون أن يجد حاجة لإثبات ما يقول سوى الاستشهاد أحياناً ببعض ممن كتب حول الموضوع ولقد أشرت في البدء إلى قضية الأقليات المسيحية، وكيف تحولت لديه إلى "عملاء"، لينفذ منها إلى تعميم آخر بربطة

(١) نفس المصدر (ص٦٧).
(٢) نفس المصدر (ص٦٦).
(٣) د. برهان غليون «اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» دار التنوير (بيروت) ط١، ١٩٨٥.

الحركة القومية بالأقليات المسيحية. ليؤكد ما أشرنا إليه سابقاً، من مثل إقامتها "أكبر تنسيق مع مندوبي الدول الكبرى"[١]،... الخ، إلى الحد الذي جعله ينسى أن قيادة الحركة القومية المناهضة للدولة العثمانية، لم تكن سوى من "الإسلام السني" (العريسي، الزهراوي...)، وأنها اتخذت شعار الانفصال بعد سيطرة القوميين الأتراك على السلطة في الأستانة. وهذا التعميم الفاضح منبعه اقتناع الأستاذ بلقزيز، وكما يبدو بأفكار "الاتجاه العثماني" في المشرق العربي، دون أن يكون على دراية بالتطور التاريخي للمشرق العربي، مما جعله يؤسس "تصوراً" لا يمت إلى الواقع بصلة، فيضخم دور فئة، ويطمس الواقع الحقيقي، يسقط التطور التاريخي للأحداث التي يتناولها.

كما أن الأستاذ بلقزيز ونتيجة ما سبق يبتسر القضايا، ويعمل فيها انتقاءً من أجل أن يجعلها تتفق مع فكرته. فمثلاً يعتبر أن انهيار الدولة العثمانية، جاء بفعل دعم الاستعمار للأقليات المسيحية واليهودية[٢]، و "في ميلاد حركة قومية عربية"[٣]. بينما كان تاريخ الصراع مع السلطة العثمانية أوسع من ذلك بكثير، على صعيد الصراع الشعبي، وهذا ما يشكل آلاف الصفحات من كتابات المؤرخين[٤]، أو على الصعيد

(١) بلقزيز «في نشوء وإخفاق...» المصدر السابق (ص٧٣).
(٢) نفس المصدر (ص٦٧).
(٣) نفس المصدر (ص٦٨).
(٤) بهذا الخصوص يمكن مراجعة، ناجي علوش «الحركة القومية العربية، نشوؤها، تطورها، اتجاهاتها» دار الطليعة «بيروت» ط١ آذار (مارس) ١٩٧٥، وخصوصاً الصفحات ١٠ ١٥) وكذلك ساطع الحصري «الدولة العثمانية والبلاد العربية».

السياسي الفكري، مثل الدعوة الوهابية (وهي دعوة دينية سلفية، وليست علمانية أوروبية)، ودور محمد علي باشا. ومثل الاتجاه التنويري الإسلامي (الكواكبي)، و.. الخ لكن الأستاذ بلقزيز لا يرى سوى الحركة القومية التي لم تكن قد ولدت بعد.

الأستاذ بلقزيز يبتسر الاتجاه الليبرالي بربطه بالحركة القومية فقط، بينما شمل الاتجاه الليبرالي قوى مختلفة، منها الديني مثل عبد الرحمن الكواكبي، هذا المفكر الذي دعا وهو رجل دين إلى فصل الدين عن الدولة، والذي كان لدوره أعمق الأثر في انتشار الفكر الليبرالي، ولا أحد يستطيع اتهام الكواكبي بعلاقة ما مع الاستعمار، رغم عدائه الشديد للدولة العثمانية. هذا إضافة للقوى الليبرالية، التي لم تكن قومية. فلماذا يبتسر الأستاذ بلقزيز هذا الاتجاه إلى اتجاه أقليات؟ وأبرز المفكرين الليبراليين من "الإسلام السني" من رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك، إلى الكواكبي وعلي بعد الرزاق، إلى طه حسين، وساطع الحصري... الخ؟.

والأستاذ بلقزيز يقلب حقيقة هامة، وهي تتعلق بالخطاب الاستعماري تحديداً، وخصوصاً فيما يتعلق بالموقف من الدولة العثمانية، وقضايا الحركة القومية، والعلمانية والفكر الليبرالي عموماً. ألم يسع الاستعمار لتأخير انهيار الدولة العثمانية قرناً من الزمان؟ ألم يحارب محمد علي باشا القومي التحديثي، لمصلحة بقاء الدولة العثمانية؟ هل ندل الأستاذ بلقزيز على المراجع التاريخية لذلك؟ ثم هل كان الاستعمار مع الفكر الليبرالي؟ أن ما يلغنا إياه رشيد رضا، الذي لا يشك أحد في

تمسكه بالإسلام، وبالدولة العثمانية، يقول أن كرومر الحاكم البريطاني في مصر، يقف ضد المتفرنجين[١] "الذين ليس لهم من الإسلام إلا اسمه ولله دره ما أدق فكره إذ عرف أنهم مارقون من الدين ساقطون من نظر الاعتبار لا قيمة لهم في أنفسهم، ولا صوت لهم في أمتهم"، ويؤيد المصلحين "الذين يريدون إصلاح حال المسلمين"[٢]، وهم أصحاب اتجاه "الجامعة الإسلامية" وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده كما يقول رشيد رضا ذاته. هكذا الموقف الإنجليزي شمل مصر، كما شمل المشرق العربي، لأنهم لم يفكروا في تبني "أقلية" على الضد من الأغلبية، بل عملوا على كسب شريحة متسعة من المجتمع، تلك الشريحة التي تلبي مصلحة الاستعمار، من أي طائفة كانت. لهذا وجدنا الاستعمار يقيم علاقاته مع كل "الطوائف"، وإن حاول إثارة طائفة على أخرى.

هنا نتساءل: لماذا كل هذه الاختلالات المنهجية؟ وإلى ماذا يمكن أن تؤدي؟.

(٢)

إذن، لماذا هذا الموقف الإيجابي من الدولة العثمانية؟ إن الجواب الوحيد هو كونها لوناً من ألوان التوحيد العربي التركي. لكن من قال أن هذا "التوحيد" صحيح، وضروري؟ لاشك أن الأستاذ بلقزيز لم يعتبر أن هذه الأسئلة ممكنة، لهذا ألقى بها في سلة المهملات، رغم أنها

---

(١) والمتفرنجون هم القوميون والليبراليون بشكل أساسي، وحسب ما كان يقصد.

(٢) رشيد رضا «مختارات سياسية من مجلة المنار» دار الطليعة، (بيروت) ط١ كانون الثاني (يناير) ١٩٨٠ (ص٧٠).

أساس الفكرة التي يطرحها، لأن كل الاتجاهات المعادية للدولة العثمانية أعلنت أسس معاداتها، ولما كانت هذه الاتجاهات شاملة (الأفغاني مثلاً، الكواكبي، هذا عدا التيارات القومية والليبرالية)، أصبحت تلك الأسس من بديهيات الوعي العربي. لذا فإن العودة إلى تمجيد الدولة العثمانية، بعد ثلاثة أرباع القرن من انهيارها يحتاج إلى الأسس المنطقية، وإلا أصبح كلاماً فارغاً، وتحول إلى "دعوة إيديولوجية" دعوة سلفية الهدف منها تدمير ما تحقق من تقدم خلال قرن من الزمان.

فكيف نرد "الدعوة الإيديولوجية" هذه، وهي لا تقوم على أساس يمكن مناقشته؟ والمشكلة أن كل الأحكام اللاحقة قامت على هذا الأساس. "المتين". ولاشك أن المنهجية العلية (وحتى المنهجية الأكاديمية) تسقط هذه "الطريقة" في البحث من حسابها، لأنها طريقة لا علمية، "إيديولوجية". فكيف يمكن أن يبنى تصور "علمي" حينما يكون أساسه بحاجة إلى إثبات؟ هذه هي الإشكالية.

إن الغطاء الإسلامي الذي "وحد" العرب والأتراك، والقوميات الأخرى، لم يلغ طبيعة السلطة العثمانية، لأنه لم يلغ قضايا جوهرية.

أولها: العامل القومي، لأن هذا "الإطار الإسلامي" لم يجعل العرب، وهم أساس الدعوة الإسلامية ومؤسسوها، يقبلون سلطة الترك. وحين نهض جمال الدين الأفغاني يتصدى للغزو الأوروبي، طالب بقيادة العرب للدولة الإسلامية[1]. لكن القضية كانت أعمق من ذلك،

---

(١) جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» جـ٢، دارسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

وكانت تتعلق بالامتيازات التي تحظى بها القومية المسيطرة، على حساب القوميات الأخرى. وإذا كان الصراع ضد الدولة العثمانية الأخرى. قد اتخذ أشكالاً مختلفة، دينية، وقبلية، و"إقليمية"، منذ تأسست، فقد اتخذ شكلاً قومياً منذ سيطرة النزعة القومية التركية عام ١٩٠٨. وكان ذلك يعبر عن مرحلة نهوض الأمم، وهي مرحلة تبلورت في الواقع، وعاشتها شعوب، ولم تكن من بنات أفكار فئة قومية، أو من فعل استعماري، لأنها تعبر عن نشوء ظاهرة تاريخية، لا تسقطها أوهام الذين يعملون على تأسيس الماضي، وفق رغبات، كانت الظروف الحاضرة هي حافزها. مما يجعلهم يعيشون أسرى أحلام ماضوية.

إن أحد مشاكل الإمبراطورية العربية، هو الصراع القومي بين قومياتها، وخصوصاً العرب والفرس، ولقد أسهمت في تدميرها، ولم يستطع "الإطار الإسلامي" منع ذلك، بل أن هذه المشكلة القومية، تحولت إلى مشكلة دينية (سنية شيعية) في أحد وجوهها. ولما تأسست الدولة العثمانية، عاشت صراعاً قومياً بين الفرس والترك، والعرب والأتراك. وكان الصراع في هذه المراحل حول أحقية قيادة الدولة. إن "الأثنية" أقدم من الدين، ولهذا لا يستطيع هذا إلغاءها، أو حتى تجميدها (ونحن نتحدث هنا في ظل المساواة المطلقة، فكيف والحال لم تكن كذلك؟).

أما الأستاذ بلقزيز فيلغي العامل القومي، معلياً "الإطار الإسلامي". وهو هنا ينطلق من "مركب ذهني"، وليس من الوقائع مع ملاحظة أن هذا "الإطار الإسلامي"، كان محل نقد ورفض من قوى إسلامية

مختلفة. فهل نستطيع إلغاء العامل القومي؟.

ثانيها: العامل الطبقي، أو ما يمكن أن نعطيه معنى أعم، دور الجماهير، وموقفها من السلطنة. فهل كانت الجماهير مؤيدة للسلطنة؟ قد يبدو السؤال محل غرابة، لأن "الوعي" الذي انتقل عبر الأجيال المختلفة كان يشير بوضوح إلى الثورات والانتفاضات ضد السلطنة. ولقد كانت بشاعة الاستغلال أكبر من أن تمحوها السنوات السالفة، التي أدت إلى تلك الثورات والانتفاضات.

ولعل عبد الرحمن الكواكبي يكشف لنا معاناة أجيال، في كتابه "طبائع الاستبداد"[1]. فماذا يؤلف لنا الأستاذ بلقزيز صورة لم نجدها في الكتب، أو في ذاكرة الناس؟ وبالتالي لم تكن في الواقع؟.

لقد أشرت إلى طبيعة البنية الطبقية التي سادت نهاية الدولة العثمانية، في مكان آخر[2]، لهذا لن أعود إلى هذا الموضوع، فقط أشير إلى أن الأستاذ بلقزيز تجاهل الرؤية الطبقية، وانطلق من "عبادة فكرة محددة، إنه يعبد الفكرة، ولا يعنى بالواقع.

وثالثها: عامل التطور أو العجز والتفكك، أي أن الأستاذ بلقزيز ينطلق من قدرة البنية السائدة في الدولة العثمانية على التطور المستمر، لولا الاستعمار، وهذا يعبر عن نظرة ترى أن التطور التاريخي، صاعد

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠، الصفحات ٣٢٨ ٤٣٨.

(٢) سلامة كيلة «إشكالية التجزئة في الوطن العربي» نشرت في عدد شباط من مجلة الوحدة.

دائماً، يسير في خط مستقيم لولا المؤامرات الخارجية ولهذا فهو يسقط إمكانية عجز البنية السائدة عن تجديد ذاتها. فإذا كانت الدولة العباسية قد عجزت في لحظة عن ذلك، وهي أكثر التصاقاً بـ "الإطار الإسلامي "من الدولة العثمانية، وبفعل عوامل داخلية فقط (قومية طبقية)، فكيف يمكن لدولة مفككة أصلاً (ورغم الوحدة الشكلية). أن تستمر في تجديد ذاتها، بعد أربعة قرون من تأسيسها؟ خصوصاً وأن أوروبا قد تقدمت وتطورت، وأنتجت العلم والفكر الصناعة (أي بنية أرقى مما كان سائداً في الدولة العثمانية)، والدولة العثمانية ظلت تعيش وفق نفس البنية، بل أنها غدت تدمر ذاتها، نتيجة أن نهب الطبقة الحاكمة، وبالتالي استهلاكها، أصبح أكبر من إنتاج المجتمع. أم هل المطلوب أن لا تتطور أوروبا؟ لكنها تطورت، ولأن العقل السلفي، لم يكن يستوعب ذلك، كان ضرورياً شطبه من "الوعي"، من التحليل، أو تحميله كل الذي حدث في الوطن العربي.

والأستاذ بلقزيز، يمثل أصدق تمثيل الاتجاه في الفكر العربي، الذي لا يرى إمكانية لوجود الذات إلا بإلغاء الآخر. فهل كان مطلوباً أن تبقى البنية المتخلفة، لأنها تخصنا، وأن نرفض التطور لأنه كان أوروبياً؟ هذا ما يريده الأستاذ بلقزيز، فنحن لا يمكننا أن ننكر أن أوروبا تطورت، وبالتالي كان من العبث التمسك ببنية متخلفة، وهذا الموقف له أسسه التي سوف يشار إلى بعضها لاحقاً.

ولأن الأستاذ بلقزيز يرفض أن يرى كل ذلك، يؤكد أن الضغط الأجنبي لعب "الدور الأكبر في تقرير هذه الوجهة (تفكيك

الإمبراطورية) من التطور خلافاً لكل المزاعم التي ترى في ذلك الانفصال مساراً طبيعياً وذاتياً في الجسم القومي، بل ومطلباً شعبياً يفيض على النخبة السياسية المثقفة ويتجاوزها"(ص٧٠).

ولكي نفهم مغزى ذلك نسأل، هل كان بإمكان الأقليات "المسيحية واليهودية"، مولدة الحركة القومية، أن تحقق هذا الانفصال، حتى وهي تدعم من الاستعمار؟ يبدو أن الأستاذ بلقزيز ينساق وراء أفكار قرأها، لأن كل الأقليات المسيحية واليهودية في المشرق العربي لا تشكل أكثر من ٥ ١٠٪ من سكانه، ولأن الدولة العثمانية لم تكن فقط المشرق العربي، بل المغرب العربي، وأجزاء من أوروبا، وبالتالي فإن إسقاط ذلك يعبر عن قلة معرفة (أو على الأقل عن قصد ما)، ثم أن "الأقليات" التي استخدمها" الاستعمار في اختراقه، لم تكن مسيحية فقط، بل أنه استخدم "الأقليات" (المسيحية والمسلمة) والأكثرية أيضاً، وهذا ما تظهره البنى الطبقية التي شكلها، مرتبطة به.

ماذا نسمي مثلاً استقلال دول المغرب العربي عن السلطنة قبل أكثر من قرنين من سقوطها؟ ماذا نسمي محاولة محمد علي باشا؟ الدعوة الوهابية في الجزيرة العربية؟ هل كانت هذه من فعل أقليات، أو من فعل الاختراق الغربي؟ وهل يمكن اختزال كل ذلك الصراع الذي شهدته الدولة العثمانية، إلى دور للأقليات. إن الأستاذ بلقزيز يفعل ذلك بالضبط، وهو بذلك يختصر التاريخ إلى فعل تآمري. لكن يقع هنا في مطب السلفية، أليس الاتجاه السلفي المتشدد (المتعصب) هو الذي لا يعترف بالعامل القومي، ولا بعامل الصراع الطبقي، ويفسر كل القضايا

من زاوية "دينية"؟ إننا هنا أمام ذلك الاتجاه الذي لا يريد أن يعترف بالهزيمة التي لحقت بـ "الإطار الإسلامي"، ولهذا يسعى دائماً من أجل بعث تلك الأفكار التي اندثرت، من خلال تهديمه للأفكار "الحديثة" التي "اخترقت" بنية الفكر العربي، وتشبثه بـ "الإطار الإسلامي" الذي يراه فقط في الدولة العثمانية، ولأنه لم يستطع تفسير أسباب انهيار هذا الإطار، والأيديولوجيا التي حمته، لجأ إلى هذا النمط من التحليل، (الاختراق الاستعماري وخصوصاً من خلال دور الأقليات المسيحية واليهودية في نشر الفكر القومي، الليبرالي، العلماني)، وهو هنا يعيد إنتاج اللاعقلانية، يؤسسها من جديد، في خطاب لا عقلاني سلفي إنه يتمسك بـ "ذاته" تمسكاً أعمى، إلى الحد الذي يجعله يهرب من سؤال هام وهو: هل كان بإمكان هذه "الذات" (التي تتخذ صيغة الدولة العثمانية، أو حسب تعبير الأستاذ بلقزيز الإطار الإسلامي) أن تصمد أمام أوروبا الحديثة، العقلانية، الصناعية والليبرالية؟ لقد أوضحت هذه القضية في مكان آخر، حيث أن عجز البنية الاقتصادية، الاجتماعية في الدولة العثمانية عن التجدد والتطور، وتطور أوروبا الرأسمالية السريع، خلف هوة كبيرة، أصبح من قبيل الحلم الطوباوي الحفاظ على بنية السلطنة. لقد حكم التطور التاريخي عليها بالتصفية، والاندثار. وبالتالي فمن العبث التفكير بما هو معاكس لحركة التطور التاريخي. ونحن لا ندافع هنا عن الاستعمار، بل نرى أنه قضية غدت واقعية في ظروف تخلف معظم بلدان العالم، وتقدم أوروبا الرأسمالية. ولا يكون الرد على ذلك تحميل الأقليات جريرة التطور التاريخي، واعتبار "الإطار الإسلامي"

هذا صالحاً، وكان ممكناً أن يعيد إنتاج ذاته لولا الاختراق الاستعماري من خلال الأقليات (ص٦٦ ٦٧) فهذه فذلكة مضحكة، طرحنا الإجابة عليها في صيغة تساؤلات، لأنه من المضحك فعلاً تصور أن أقلية محددة العدد، ومحدودة الانتشار، قادرة على تفكيك إمبراطورية مترامية الأطراف. لكن هذا ما "اخترعه" الاتجاه السلفي المشرقي، لكي يبرر دوراً له، بعد انتشار المد الطائفي، وهذا ما نقله الأستاذ بلقزيز دون دراية.

ولسوف نناقش وضع الأقليات لاحقاً، كي تهدم ركناً هاماً في "نظرية" "الاتجاه السلفي الجديد".

إذن يمكن أن نلخص وجهة نظرنا بالتالي: إن الدولة العثمانية، لم تكن "دولة إلهية" أو "جنة الله في الأرض"، بل عبرت عن حكم طبقة محددة، وقومية معينة، لأمم وشعوب مختلفة، وقام نظام الحكم فيها على أساس استغلال هذه الطبقة واضطهادها للطبقات الأخرى، وكانت سلطة الدولة هي المحقق لهذا الاستغلال والاضطهاد، مما وضع هذه الطبقة، والدولة برمتها في تناقض مع تلك الشعوب، التي عبرت عن موقفها بأشكال مختلفة (قومية، دينية، طبقية)، الأمر الذي أدى إلى استقلال العديد من الولايات (وأولاً في الأطراف البعيدة). ولما استطاعت الدول الرأسمالية الأوروبية الحديثة، تكوين بناها الداخلية،، والانطلاق بحثاً عن أسواق ومواد خام، كانت الدولة العثمانية وصلت مرحلة من التفكك والضعف غدت عاجزة معها الدفاع عن ذاتها. خصوصاً أن التغلغل الاقتصادي الأوروبي، قد أدى إلى بدء تشكل بنى

حديثة (وهنا التحليل التآمري وحده، هو الذي يفسر هذه العملية بأنها خارج إطار التطور الواقعي، ويسمى إفرازاتها بـ "العملاء"، وإذا كان طبقة منها قد اندمجت بالرأسمالية الأوروبية، وهم على كل حال الإقطاع الذي كان عماد الدولة العثمانية، ولم يكونوا نبتاً شيطانياً، فإن طبقات أخرى كانت معنية بالتصدي للاستعمار الزاحف، وهي أغلبية الجماهير الشعبية القومية والليبرالية، والمتدينة.

في ظل هذه العملية، أصدر التاريخ حكمه على الدولة العثمانية، فاندثرت وفي ظل نفس العملية تكونت القوى المرتبطة بالاستعمار، والقوى المناهضة له، والتي قادت الحركات الوطنية فيما بعد.

(٣)

والآن ناول التطرق لمسألة الأقليات. ويبدو أن هناك من يتقصد تهويل دورها "الاستعماري". الأستاذ بلقزيز يعتبرها "مخلب" الاستعمار في تهديم الدولة العثمانية، و"أم" الحركة القومية، والعلمانية والليبرالية، ويصل من هذا العرض إلى نتيجة، أنها أسست حركة قومية حكمت فعزلت السلطة عن الجماهير (أي حكم الأقلية العلمانية، التي هي ممثلة الأقليات، لأغلبية إسلامية والمفترض أنها أغلبية متدينة، والمضحك أنه حتى إذا نظرنا من زاوية شكلية نلحظ تهافت هذا الطرح، لأن الذي حكم، ليست "الأقليات"، بل "الأغلبية"، ولن نناقش هنا علمانية الذين حكموا) (ص٧٤)[1].

---

(١) لاشك أن هذه النظرة مأخوذة من برهان غليون، الذي يرى الكون من ثقب صغير، لهذا ينظر لحكم الأقليات، متجاوزاً أن التجزئة التي يناقشها هي حالة، واستثناء. والأستاذ

إن معنى الأقلية، لا يتقاطع مع معنى الدين إلا جزئياً، لأن من سمات الأقلية الانغلاق، التقوقع، الانعزال، إقامة علاقات داخلية متماسكة بين أفرادها، وسيادة "منظومة فكرية" خاصة، وأن تقاطعت في كثير أو قليل مع الأغلبية. من هنا لا نرى في المسيحين أقلية بهذا المعنى، إنهم "أقلية" من حيث العدد، ومن خلال اعتناق دين معين لكنهم مندمجون في بنية المجتمع، ويخضعون لنفس "البنية الفكرية" العامة. من هذا المنطلق نقول أن الأقليات هي المجموعات المغلقة (أي التي فرضه التاريخ عليها الانغلاق) سواء كانت مسيحية أو مسلمة، فالدروز أقلية وهم مسلمون، والموارنة أقلية وهم مسيحيون. إن الخلط غالباً ما يوقع في أخطاء فادحة وخصوصاً حول دور المسيحين في المشرق العربي. والعارف في تاريخ المشرق، يعرف أن البنية القبلية كانت إلى وقت قريب أقوى من الدين، حيث اتسم الصراع فيه، بسمة قبلية غير دينية، بمعنى أن الدين كان شكل عبادة فقط، ولم يكن بنية فكرية لهذا نجد أن الحروب كانت حروباً قبلية (قيس ويمن) بغض النظر عن الدين. وهذا شكل من أشكال "العلمانية"، لكن المصلحة القبلية أما الأقليات، فهي المجموعات التي عاشت مغلقة (نسبياً) لقرون، وبالتالي أسست بنية فكرية متميزة، بل معادية لمحيطها الأغلبي (من هنا نلاحظ مثلاً صراع الموارنة ضد الأرثوذكس، وصراع الشيعة ضد السنة)[1]، ويكون

بلقزيز لا يعرف هذه الخلفية، فينقل هكذا، دون عناء النظر إلى أنظمة الحكم السائدة، ليكتشف تهافت فكرة برهان غليون.

(١) لسنا هنا الصراعات في الدين الواحد، ولم نشر إلى أن الظروف الواقعية هي التي أوجدت صراعات، مثل صراع الموارنة والدروز.

تاريخ الانعزال وربما الاضطهاد، من قبل الأغلبية هو الزاد المكون لهذه البنية.

وهذا التعريف للأقليات يمكن أن يفسر الدور الذي تلعبه الآن تحديداً، وبهذا المعنى بالضبط، لأنها هي التي ارتدت، وظهر فيها التيار الطائفي الأقلي. هنا نعود إلى ما طرحه الأستاذ بلقزيز، فما علاقة كل ذلك بالاستعمار؟.

إن أول ما يسترعي الانتباه في "خطاب" الأستاذ بلقزيز، هو التعميم، وخصوصاً فيما يتعلق بالأقليات. فهو يتحدث عن ارتباط الأقليات، وأنها كانت "نقطة الارتكاز الأساسية" (ص٦٧)، وأن الاستعمار حرك السلطات المحلية، والأقليات الطائفية والإثنية (ص٦٧)، ولاشك أن ذلك مناقض للحقيقة العلمية، لأن الواقع، لا يفرز "أجساماً مغلقة"، "بنى مغلقة". بل أنه يفرز قوى ذات مصالح متناقضة، يفرز طبقات (طبعاً الأستاذ بلقزيز، يعتبر هذه الحقيقة في عداد التاريخ، لهذا فهو ببساطة شديدة، يلقيها في سلة المهملات). إن هذا التعميم وحده، هو الذي سمح للأستاذ بلقزيز "اتهام" الأقليات، لأنه لو اتبع الأسلوب العلمي في التحليل لاكتشف أن "نقطة الارتكاز الأساسية" للاستعمار، لم تكن الأقليات، كمجموعات إثنية، بل طبقة، كانت عماد السلطنة العثمانية، وهي طبقة الملاك (الإقطاع)، الذين استفادوا من حاجة البرجوازية الأوروبية، للمواد الخام الزراعية، فطوروا مصالحهم بالتعاون مع البرجوازية الأوروبية ذاتها. لقد كانت القرارات التي أصدرتها الدولة العثمانية، فيما يتعلق بملكية الأرض والتجارة، تخدم

ليس فقط الاستعمار، بل طبقة الملاك أيضاً، هؤلاء الذين أصبحوا هم الطبقة الحاكمة فيما بعد[1] وبعد أن ولدوا من داخلهم، فئة تجارية تعمل في الوساطة بين أوروبا، والسوق العربي. وفي هذا السياق العام، كان "موارنة لبنان" تحديداً، وأقصد تلك الفئة التي امتلكت الأرض، ثم عملت كوسيط بين أوروبا والسوق العربي. رغم أنها لم تكن الوحيدة، بل نمت فئة سنية لعبت نفس الدور، وهو التحالف الذي حكم لبنان منذ عام ١٩٤٣، (أي الكمبرادور الماروني السني). أما في بقية بلاد الشام، فقد كان "الكمبرادور السني" هو الطاغي، وليس هذا غريباً، لأن القضية لم تكن دينية، بل طبقية.

من هنا نجد أن البنية الطبقية المكونة للدولة العثمانية، هي التي كانت "نقطة الارتكاز"، وكان ذلك أمراً طبيعياً في مجتمع راكد ويعيش حالة تفكك نتيجة العجز عن إعادة إنتاج ذاته، لأن البنية الأرقى، وهي البنية البرجوازية الحديثة، كانت قادرة على ربط البنية المتخلفة فيها، وجعلها تعمل لمصلحتها.

ولابد أن نشير هنا إلى أن السياسات الاستعمارية اعتمدت تطوير النزعة الطائفية، وإذا كانت اعتمدت الظهير البربري في المغرب العربي، اعتمدت "سياسة الأقليات" في المشرق. ولكن اعتماد الدول الاستعمارية هذه السياسة، لا يعني نجاحها، ولا يعني قبول الأقليات لها، فمثلها فشلت في المغرب العربي، فشلت في المشرق، رغم أن تطوير البنية الاقتصادية الاجتماعية الفكرية لم يلغ الأقليات، لأنه بالضبط لم

(١) المصدر السابق.

يكن علمانياً، بمعنى أنه لم يتجاوز الوعي الديني إلى الوعي "العقلاني"، ولا أقول العلماني، لأن المسألة أشمل من أن تكون كذلك، حيث لم ينتقل "العقل"، من التفكير في السماء، إلى التفكير في الأرض، وبالتالي لم تتحد الطبقة، كما حدث في لبنان، حيث جعل الانتماء الطائفي المختلف، عناصر الطبقة الواحدة (البرجوازية التجارية) يخوضون معركة طائفية مدمرة، كما جعل الطبقات الأخرى يخوضون المعركة بضراوة أشد، مما يجعلنا نقول أن الأوهام الإيديولوجية المتناقضة، منعت كل الطبقات من أن تصبح طبقات لذاتها. ولم يكن ذلك بفعل "مؤامرة استعمارية"، بل بفعل استمرار الأوهام الإيديولوجيا، الزاحفة إلينا من التاريخ السحيق، والتي كانت قلة تغلغل الأفكار القومية والليبرالية والعلمانية، والاشتراكية والماركسية سبباً في ثباتها، ومحاولتها النهوض (أو الصحوة) بين حين وآخر، خصوصاً حينما تنتكس (أو تنهزم) الحركة القومية العربية بمختلف اتجاهاتها.

إذن لقد نجح "التاريخ" حيث فشل الاستعمار، ونجح التعصب حيث فشلت العلمانية و.. الخ. لماذا فشلت العلمانية؟ هذا ما سوف نناقشه لاحقاً. لكن ما يهمنا الآن، هو الإشارة إلى قضية الربط بين العلمانية والأقليات، (طبعاً وكما هو واضح الأقليات المسيحية واليهودية)، فهل أصاب الأستاذ بلقزيز؟.

أعتقد أن نفس الإشكالية التي رأى فيها الأستاذ بلقزيز. مسألة ارتباط الأقليات بالاستعمار، رأي فيها هذه القضية: وأقصد التعميم. لاشك أن مفكري الأقليات أسهموا في انتشار الفكر القومي، الليبرالي،

العلماني، الاشتراكي والماركسي، لكن هل اقتصر هذا الفكر عليهم؟ هذا ما يقوله ضمناً الأستاذ: بلقزيز. فلو حاولنا الإشارة إلى أهم مفكري عصر النهضة، من أحد هذه الاتجاهات، لوجدنا أن من هم من الأقليات أقلية، فمثلاً نجد أن أهم مفكري نهاية القرن التاسع عشر هم رفاعة الطهطاوي، علي مبارك، عبد الرحمن الكواكبي، خير الدين التونسي. أو مثلاً فإن من أهم المفكرين القوميين (الليبرالي، العلماني) ساطع الحصري، ومن الليبراليين طه حسين، وأن الحركة القومية العربية في مرحلتها الأولى، كانت تعبيراً عن نشاط فئة من البرجوازية التجارية، التي كانت ناشطة في إطار الدولة العثمانية، وهي "سنية" الطابع. أما بعد الحرب العالمية الأولى، فلم تخرج عن هذا السياق (عصبية العمل القومي، الحزب العربي السري القوميون العرب ـ). أما الحركة القومية العربية بعد الحرب الثانية، فلاشك أنها عبرت عن الأغلبية، وإن لعبت عناصر من "الأقليات"[1] دوراً مهماً في قيادتها.[2]

الآن، لماذا هذا التضخيم لدور "الأقليات"؟

لاشك أن السبب هو، أن هذا التضخيم هو المبرر الوحيد لتلك الدعوة، الهادفة إلى شطب دور الأقليات، وهنا جوهر المشكلة حسب ما اعتقد. لقد جاء دور "الأقليات" كونها جزء من بنية المجتمع، وأسهم أعضاؤها في النهضة على هذا الأساس، وبالتالي فليس غريباً أن يكن لها

(١) وضعنا الأقليات بين مزدوجين لأن هذه العناصر، لم تكن من الأقليات حسب التعريف السابق.

(٢) إن مراجعة كتابات الأستاذ ميشيل عفلق، تبرز ولاشك «علمانيته»!! أليس هو من رفع شعار الرسالة الخالدة (التي هي الإسلام) شعاراً لحزبه؟

دور في نشر الفكر الليبرالي، أو في الحركة القومية، إلا إذا كان المقصود شطبها من بنية المجتمع، وهذه نظرة طائفية شديدة التعصب.

ويمكن أن نجمل أن الأقليات لم تكن "كتلة صماء"، بل اتخذ أعضاؤها مواقف مختلفة، وفق التركيبة الطبقية السائدة في المجتمع، لهذا أيد بعضها الاستعمار (وهنا نختلف مع تعميم د. جورج قرم، حتى فيما يتعلق بمسيحية جبل لبنان) وكانت جماهيرها مع النهضة والتطور والتقدم، أي مع الحركة القومية، وهذا هو موقف الجماهير العربية عموماً، رغماً عن أنف مماحكات برهان غليون، والاتجاه "الأصولي المحدث"، اتجاه ابن تيمية والأفغاني، و... الاتجاه الذي يرفض أن يرى إيديولوجية تتفكك وتهزم أمام حركة التقدم. فينهض منشباً أظفاره في الحاضر والمستقبل معاً، معلناً عودة "التاريخ"، والتاريخ لا يعود إلا بالدم والدمار، وهذا ما تمارسه الحركة الأصولية (الإخوان المسلمون، الاتجاه الإسلامي، حزب الدعوة، حزب الله......).

إذن لماذا هذا الربط "المحكم" للعلمانية، والفكر القومي، الليبرالي بالأقليات، وربطهما معاً بالاستعمار؟ ولماذا هذا التركيز على الأقليات المسيحية تحديداً؟.

حاولت إبراز تهافت المنطق الذي بنى عليه الأستاذ بلقزيز أطروحته، فيما يتعلق بعلاقة الأقليات بالاستعمار، والعلمانية القومية. ولم أدخل في التفاصيل لأنها تشكل تأريخ مرحلة طويلة، ليس هنا مجال البحث فيها، ولقد ركزت على الجانب المتعلق بمنهجية النظر لهذه القضايا، ولهذا يمكن اختصار الإجابة على هذين السؤالين بالتالي:

١) إن هذا "الخطاب" ينطلق من عكس الحاضر على الماضي، عكساً ميكانيكياً، وهذه نظرة لا علمية في كل الأحوال. فإذا كان الحاضر قد أفرز مشكلة الأقليات، فلم تكن هذه المشكلة مطروحة، إلا في الدوائر الاستعمارية. ولهذا حينما انتشر الفكر الليبرالي العلماني، أو حينما تأسست الحركة القومية، في مراحلها المختلفة، لم يكن يهم الانتماء الديني لأعضائها أو المبشرين بها. وحينما نحاول أن نفكك هذه الاتجاه، وتلك الحركة على أساس طائفي، نكون في موقع المساءلة، رغم التشويه الشديد الذي يطالها، من حيث اختزال اتجاه في فرد، للحكم على أنه يعبّر عن اتجاه أقلية.

٢) هناك اتجاه طائفي، يريد تدمير الاتجاه العلماني الديمقراطي، والقومي، والليبرالي (وبالتالي الماركسي)، باعتباره يمثل فكر الأقلية. وهو يهدف التدمير، لأنه مناهض لكل هذا الفكر، ويعتبره فكراً نقيضاً؟ ونافياً له. والغريب أن هذا الاتجاه يشمل فئات من الأقليات المسيحية (مثل حزب الكتائب مثلاً)، والشيعية، وأيضاً يشمل فئات من الأغلبية السنية.

إن النظرة الطائفية وحدها هي التي تنظر للتاريخ، والحاضر والمستقبل من منطلق ديني متعصب، لهذا نراها تلغي الطوائف الأخرى، وتلغي الفكر والعلم (وإن كان بعضها يلغيه باسم الفكر والعلم). فالتاريخ صنعه شعب، شعب واقعي، وعلينا أن ننطلق من واقعة، لا أن نسقط أوهامنا الحاضرة عليه، وأن نلبسه إخفاقاتنا، وعجزنا الذي يتبلور في منظومة إيديولوجية، ونعتبر أنه هو هذا الشعب الذي رسمناه نحن

بخطوط شديدة القتامة.

(٤)

الآن لو عدنا للحديث عن الدولة العثمانية، لو اقتنعنا بكل ما قاله الأستاذ بلقزيز، وكل ما يقوله "الخط العثماني"، لو أعلنا أننا نؤيد الدولة العلية العثمانية، ونبايع أمير المؤمنين فيها. لو فعلنا ذلك، يلح سؤال أعتقد أنه هام، وهو ماذا نفعل؟ ماذا نفعل لكي نعلي مجدها من جديد؟ طبعاً أن الخطوة الأولى، وكما أوضحها الأستاذ بلقزيز ضمناً، ويوضحها "الخط العثماني" ضمناً وتصريحاً، هي محاربة القومية، والليبرالية والعلمانية (وعند البعض الاشتراكية والماركسية). ولكن هل تعيد هزيمة الفكر القومي، الليبرالي، العلماني، الماركسي، الدولة العثمانية؟.

ثم، وبعد ماذا نفعل؟ هل نتمسك بـ "الإطار الإسلامي"، بـ "الإسلام" فقط، أو نحاول متابعة التطور الفلسفي؟ طبعاً، لا يبدو مطلوباً الإجابة على هذا السؤال، لأنه يريدنا أن نعود إلى الماضي في أرذل صوره (صورة الدولة العثمانية)، ولا يريدنا أن نفكر ونبحث، نقرأ وننقل ونؤسس، لأن هذه العملية تنفي "الإطار الإسلامي"، والدولة العثمانية، وكل الأفكار التي يطرقها هذا الاتجاه. لكن من الضروري الإشارة إلى أن الفكر القومي الليبرالي، العلماني، الماركسي، يتعرض للهجوم من الإمبريالية أيضاً، ومن القوى الرجعية المختلفة، (الأقلوية، والأغلبوية). لماذا؟ لاشك أن أرذل ما في الماضي، يلتقي أرذل ما في الحاضر، ولاشك أيضاً أن التقدم الصناعي الهائل (التكنولوجيا) يحتاج

في الأطراف إلى جوف الماضي النتن.[1]

إن محورة كل الفكر، في فكر الدولة العثمانية، والتمسك بالمطلق به، يطرح أكثر من إشكالية نظرية، منها مسألة الفكر والواقع، فهل كل هذا الفكر الليبرالي، القومي... الخ هو فكر وافد، استعماري،؟ لا يفرز الواقع المتجدد أفكاراً جديدة؟ أو المطلوب السطوة المطلقة لفكرة؟ طبعاً لن نكمل، لأن القضية كبيرة، فقط نشير إلى السؤال الأخير، ألا يعني أن المطلوب أن نصادر عقولنا ونلتزم رؤية ماضوية،؟ أو لا يعني ذلك الحاجة إلى القمع والقتل لتكريسها؟ ثم أليس تطور الفكر لا يرتبط بقومية؟ لماذا يقبل هذا الاتجاه العثماني، الفكر الإسلامي الذي تأسس بناء على قراءة ونقل عن الفلسفة اليونانية، وهي المرحلة الأولى من تأسيس هذا الفكر؟.

ولماذا لا يبرر لنا هذا الاتجاه، ومن الأستاذ بلقزيز، الأسباب التي تفرض التزام "الإطار الإسلامي"؟ أو لأنه ماضينا فقط؟.

إن كل ما يدعونا له هذا الاتجاه، هو فكرة مطلقة مبهمة، تعرف بالسلب، فهي مناهضة للقومية، والعلمانية والليبرالية، والماركسية، وتمجد "الدولة العلية العثمانية".

ومن هذا المنطلق، "تدحض" العلمانية، لماذا هي ضد العلمانية؟ لأنها "لم تقد إلى خلق ثقافة وطنية أو قومية بقدر ما كرست ثقافة

---

(١) طبعاً من الواضح أن الأستاذ بلقزيز ضد المركزة ومع «السلط المحلية»، وهو هنا ثوري جداً، لأنه مع التفكك ضد الوحدة. وطبعاً أضاف إلى ذلك كون النخبة الجديدة أهلها الاستعمار، ليخفي الفكرة السابقة رغم وضوحها الشديد.

النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والترجمة.. " (ص٧٦).

لماذا؟ لأنها تنتمي إلى المنظومة الفكرية الليبرالية الغربية.. " (ص٦٥). والتي انزلقت بعض تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى التعبير عن هذه الرؤية من موقع الصورة التي أرادها الغرب لتاريخنا..." (ص٦٥). ولماذا أيضاً؟ لأنها أدت إلى "قيام الدولة على مبدأ المركزية" الذي يعني "مصادرة السلطة المحلية المرتبطة بالقاعدة الشعبية ومركزتها في يد نخبة سياسية محدودة جرى تأهيلها سلفاً لتسلم السلطة" (ص٧٣) [1] ثم لأنها قادت "إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة" (ص٧٥).

لكن أية علمانية هذه التي حكمت؟

طبعاً إن المقال يقول، وكما توضح في الصفحات السابقة، أن الأقليات المسيحية واليهودية هي التي تبنت العلمانية، في سياق تبنيها المبدأ القومي وتأسيسها الحركة القومية، ثم يقول أنها حكمت ليصل إلى نتيجته النهائية، وهي أن حكمها حقق المركزية على الضد من "السُلط المحلية المرتبطة بالقاعدة الشعبية"،وبالتالي قاد إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة، وطبعاً يمكن أن نفهم مسألة فصل الجمهور عن السلطة، لأن المقدمات السابقة "توضح" ذلك، ولكن كيف فصله

(١)طبعاً من الواضح أن الأستاذ بلقزيز ضد المركزة ومع «السلط المحلية»، وهو هنا ثوري جداً، لأنه مع التفكك ضد الوحدة. وطبعاً أضاف إلى ذلك كون النخبة الجديدة أهلها الاستعمار، ليخفي الفكرة السابقة رغم وضوحها الشديد.

عن السياسة،؟ يجيب بانغلاقها، مما سمح بنشوء الحركات الأصولية. (ص٧٦). لكن ألا يعني ذلك اعتناقها العمل السياسي؟.

المهم أن الأستاذ بلقزيز، حدد نمط العلمانية الذي حكم. فماذا نقول نحن في ذلك؟

ألمحت سابقاً، في جملة وضعتها بين قوسين، إلى تهافت هذه الفكرة، وخصوصاً في المشرق العربي فقد حكمت الحركة القومية العربية، في بلدين من بلدان المشرق العربي، ولم يكن حكم أقلية "مليه" (أي مسيحية). وبالتالي فإن الصيغة التي طرحها خاطئة فقط، بل ووهمية إلى حد كبير.

نعود إلى جوهر الموضوع، الذي أضاعه الأستاذ بلقزيز. هل نشأت العلمانية في الوطن العربي؟ أجيب نعم، لقد انتشرت فكرة العلمنة، كجزء من التيار الحديث، الذي طرح قضايا الحرية والديمقراطية، والقومية، وكانت العلمانية صيغة من صيغ الديمقراطية التي تعني فصل الدين عن الدولة. وإذا كان الفكر العربي الحديث خلال النصف الثاني من القرن الماضي قد طرح قضية الديمقراطية والعلمانية، كجزء من تصوره الليبرالي، فقد كان عبد الرحمن الكواكبي، رجل الدين، والمناضل ضد الاستبداد أو أول من طالب بفصل الدين عن الدولة[1]، ثم بعد ربع

---

(١) عادة ما يغض النظر عن دور عبد الرحمن الكواكبي، أو وفي حالات أخرى يربط بالأفغاني ومحمد عبده، وهذا انتقاص من دور الرجل، وتقليل من أهميته، لأنه، ليس لم يكن مؤيداً لأفكار الأفغاني وعبده، بل كان مختلفاً معهما، وخصوصاً في قضية الدين والدولة. لقد أكد أنه يسعى من أجل «حركة بروتستنتية» في الإسلام، بمعنى أنه حاول تمثل ما مثلته البروتستنتية في الفكر المسيحي. وهو رجل دين ولقد ناقشت في

قرن تقريباً أكد علي عبد الرزاق، رجل الدين أيضاً نفس المسألة.

ولعل دور هذين الرجلين تحديداً هو الذي أدى إلى اتساع انتشار الفكر الليبرالي العلماني، كما أثر في بنية الدول، الأمر الذي دفعها إلى إتباع بعض صيغ العلمنة وإذا كانت بعض الفكر القومي العربي، قد انطلقت من رؤية ليبرالية (وعلمانية)، فإن الاتجاه الرئيسي ظل يخلط بين العروبة والإسلام، وبين الدولة العلمانية والدولة الدينية[١]. إلى الحد الذي يجعلنا نقول أن سبب إخفاقها هو ليس علمانيتها[٢]، بل "قلة علمانيتها، هو خلطها الماضي بالحاضر، العلمانية باللاهوت...

ولقد كان الخلط أكثر وضوحاً على الصعيد الفكري الإيديولوجي، حيث ظلت موصولة بالتراث، ملتصقة به، تابعة له، وإن حاولت أن تلبسه قشرة الحداثة، (الليبرالية، العلمانية، القومية، الماركسية). هنا تكمن المشكلة، التي قادت إلى الإخفاق. لأن هذا الخلط منعها من رؤية الواقع، رؤية علمية، وبالتالي جعلها عاجزة عن صياغة تصورات مستقبلية صحيحة، مما جعل رؤيتها، أقرب إلى الشعارات، وأبعدها عن أن تكون صيغة تغيير ثوري.

لهذا ترانا اليوم أبعد ما نكون عن العلمانية، لأننا غدونا ابعد ما نكون عن الفكر الثوري، حيث انقلبت تلك النخبة التي يتحدث عنها الأستاذ

الفصل الثالث.

(١) من ذلك أن الشريعة ظلت مصدراً أساسياً من مصادر السلطة.

(٢) مثلاً أنظر رأي د. محمد جابر الأنصاري في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي، الأنصاري «تحولات الفكر والسياسة» في الشرق العربي ١٩٣٠ - ١٩٧٠، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٠.

بلقزيز، من الليبرالية، إلى القومية، إلى الماركسية، والآن إلى السلفية، ولاشك أن هذا الانقلاب يشير، ليس إلى قناعات لديها، بل إلى الدور الذي تحاول أن تلعبه.

الفصل العاشر:

إشكالية القومية والدين في التاريخ العربي

منذ سنوات والمحاولات جارية من أجل "إعادة كتابة التاريخ العربي"[١]، ولقد عقدت أكثر من ندوة لهذا الغرض. لكن الذي يفرض العودة المجددة لها هو الشعور بأن التاريخ العربي لم يكتب بعد. لماذا هذا الشعور؟ لأن الدراسات "المجددة" لم تعط الصورة العلمية (نسبياً) على أساس صعوبة الإجابة الجازمة حول قضايا التاريخ) لهذا التاريخ. ولقد ساد شعور بأن هذه الدراسات لم تتقدم كثيراً عما كان سائداً في الفترات السابقة. وإذا كنت لا أود الدخول في البحث التاريخي، فإنني أرى أن تأسيس رؤية حديثة للتاريخ العربي تفرض معالجة عدد من الإشكاليات التي تمنع الدراسة العلمية له، ولاشك أنها إشكالية منهجية بالأساس، لكن هل يمكن إعادة دراسة التاريخ، من أجل تأسيس رؤية حديثة،

(١) لاشك أن الفكر العربي انشغل بدراسة التاريخ العربي، منذ سنوات، ولقد عقدت ندوات عدة من أجل هذا الغرض. أنظر مثلا: مجموعة كتاب «كيف نكتب تاريخنا القومي» دمشق ١٩٦٦.

دون رفض المنهجية السائدة، وبالتالي اعتماد منهجية يركن إلى علميتها؟ طبعاً هذه المسألة تدخلنا في مناقشة أوسع، تتعلق بالمنهجية القادرة على تفسير الواقع (والتاريخ جزء من هذا الواقع على كل حال)، ليس هذا فحسب وإنما القادرة على تحديد التصورات التي تفتح آفاق التغيير فيه. إذن نحن أمام إشكالية فلسفية (أو فلنقل إيديولوجية بكيفية معينة)، تتعلق بالرؤية الإيديولوجية الأقدر على إعطاء التصورات العلمية لمختلف جوانب الواقع.

لهذا سوف نقتصر على التاريخ، وعلى جوانب محددة في الرؤية السائدة. فحين نحاول تفحص الرؤية المنتشرة فيها يتعلق بدارسة التاريخ العربي، نصطدم بإشكاليتين حكمتا الفكر العربي طيلة القرن الماضي، أولاهما: إشكالية الخلط بين القومية (الأمة) الدين (العقيدة)، بمعنى آخر الخلط بين القومية العربية والإسلام، من أجل التأكيد على "التعايش"[1] بينهما، وثانيتهما: إشكالية الرؤية "القومية" (أو القوموية، ولنقل الشوفينية) التي تنطلق من أحقية سيطرة العرب على الأمم والأقوام الأخرى، بغض النظر عن التسمية التي تطلق على هذه السيطرة طبعاً أن هذا الموقف مدعم بكل المبررات الدينية التي رأت في العرب ناشري حضارة "لوجه الله"، بعيداً عن المصالح والمطامح. إن انتشار هاتين الإشكاليتين أسهم في تكرار نفس المفاهيم التاريخية، وبالتالي الصياغة الدائمة لنفس الرؤية، مما جعل "التاريخ العربي" هو

(١) مجموعة كتاب «القومية العربية والإسلام» مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢ (ص١٨).

ذاته كما صيغ منذ قرون. من هذا المنطلق كان من الضروري التطرق للإشكاليتين، نقد الموقفين، من أجل فتح آفاق رؤية صحيحة لتاريخ تكوّن الأمة العربية.

لكن ومن أجل تحقيق ذلك، من الضروري الانطلاق من رؤية حديثة. وهذا ما بدأناه الإشارة إليه، لأن التقدم الفلسفي الذي تحقق طيلة القرون الماضية يعطي الإمكانات النظرية لرؤية أكثر علمية لتاريخ مضى، عجزت الأفكار التي نتجت فيه عن تفسيره، وبالتالي فلسوف تكرر عجزها إذا ما استخدمت أداة في تفسيره، بل سوف تنتج تاريخاً مسخاً. إن الرؤية "السلفية" لا تفعل سوى تكرار الصورة ذاتها التي رسمها الفكر السلفي في الماضي، لأنها تنطلق من نفس المنهجية، من نفس المنظومة الفكرية، وبالتالي فلن تقدم أية تصورات جديدة سوى عرض البضاعة الماضية ذاتها، وهي البضاعة التي أنتجتها الطبقات المسيطرة المستغلة والحاكمة، والتي كانت نتاج رؤيتها لمصالحها، بمعنى آخر أنها كتبت تاريخها الخاص، ولم تكتب تاريخ الأمة، تاريخ الجماهير الشعبية. مع إضافة أن تقادم الأحداث، ونقل الخلف عن السلف، ومن ثم الصيغ التجريدية التي يتقولب بها التاريخ (مما يحوله إلى رؤية ذاتية محضة)، كل ذلك ينتج تاريخاً مسخاً حقيقة. أما التقدم الفلسفي فيقدم لنا منظومات فكرية عامة، تسمح بدراسة علمية للتاريخ، تراه كحركية مجموعة من البشر، تعيش حالات تناقض انطلاقاً من علاقاتهم بالثروة والملكية في المجتمع. وبالتالي ينتفي أول أساس لكل التصورات التاريخية السابقة التي تختزل الأمة في سلطة، والسلطة في حاكم. ولاشك

أن الاتجاه الذي يتبنى الرؤية السلفية سوف يتهمنا بـ "التغريب"، لأننا اعتمدنا رؤية حديثة، هي أوروبية في طبيعتها، لأنها نبتت مع الثورة البرجوازية، واستمرت بعدها. ولا نجد في ذلك أمراً غريباً، لأن كل فكر يحاول أن يسقط شرعية الفكر اللاحق له، رغم أنه هو الأساس الذي انطلق منه هذا الفكر الجديد. وهو بذلك يصادر المستقبل، كما كان صادر الماضي، حين أسقط شرعيته. لكن أن يسقط فكر شرعية الفكر السابق له (المتخلف عنه)، فهذه خطوة تقدمية إلى أبعد الحدود، أما أن يحاول إسقاط شرعية الفكر اللاحق له، فهذه خطوة رجعية ولاشك. إن اللحظة الفكرية التي جاءت على أشلاء ماض فكري طويل، والتي تؤسس (تفتح آفاقاً) لما يجعل تجاوزها مسألة حتمية، تعمل في نفس الوقت على مصادرة المستقبل، لأنه يلغيها، لهذا تستخدم كل السبل الممكنة لتحقيق هذا الغرض. من هنا لن نجد حرجاً في تقبل شتى الاتهامات. لأننا نعرف منبعها، ولأننا نعرف أيضاً أنها لن تفعل سوى محاولة وقف مسيرة التاريخ دون جدوى، فلقد أسست الأفكار الماضية للحظة فكرية أرقى، كان من المحتم أن تنتصر.

فإذا كان الدين الإسلامي قد جاء استمراراً للأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية)، وبالتالي كان بشموليته تعبيراً عن اغتناء هذه الأديان، فقد جاءت "الحضارة الإسلامية"[1] كتعبير عن استفادة العرب من كل

(١) يستخدم د. محمد عمارة تعبير «الإسلام كحضارة» لتحقيق تميز معين بين «الإسلام الدين» و «الإسلام الحضارة»، أي بين الدين كدين، والبناء الحضاري الذي تحقق في ظل الدولة العربية، أنظر: مجموعة كتاب «العروبة والإسلام، علاقة جدلية» ندوة ناصر الفكرية، دون تاريخ (ص٢٧).

التراث الفكري الذي نبت في المنطقة الممتدة من الصين والهند إلى بلاد فارس، واليونان والرومان، إضافة إلى المنطقة العربية، ولولا ذلك لما وصلت إلى ما وصلت إليه، وهذه مسألة بديهية تقر بها بعض الاتجاهات السلفية، إضافة إلى كل الاتجاهات العلمية والموضوعية، ولاشك أن تأثير الفلسفة اليونانية أكبر من أن يخفى[١]. ولم يجد الفلاسفة العرب حرجاً من دراسة وتمثل الفلسفة اليونانية، كمرحلة لابد منها من أجل إنتاج وتطوير فلسفة "خاصة". ولذلك كانت الحضارة الإسلامية هي تتويج لحضارة عالمية انتشرت قبل الدعوة الإسلامية، وترعرعت في أمم أخرى. ثم أن أوروبا اعتمدت الحضارة العربية أكثر مما اعتمدت الحضارة اليونانية، حين بدأت في التقدم. وإذا أخذنا الفلسفة كمثال، نجد أنها لم تعتمد الفلسفة اليونانية إلا وفق الرؤية العربية لها[٢]، لهذا بدأت النهضة الفلسفية من خلال "المدرسة الرشدية"[٣]. وسبب كل ذلك أن الفكر (والفلسفة عموماً) ذو طبيعية[٤] عالمية، وإن كان اتخذ قسمات خاصة لدى كل أمة.

إن عالمية الفلسفة تظهر في المسائل الأكثر تجريدية فيها، أكثر مما

---

(١) د. محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي» دار الطليعة (بيروت) ط١ أيار (مايو) ١٩٨٤، (الصفحات ١٦٢ ٢١٩).

(٢) ت. ج. دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ (ص٤١٩ ٤٢٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٢٠) وكذلك د. زينب محمود الخضيري «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» دار التنوير (بيروت) ط٢، ١٩٨٥.

(٤) يمكن القول ذو نزعة عالمية، أو أنه عالمي، غير مرتبط بأمة معينة، رغم السمات القومية التي يمكن أن تضفى عليه.

تظهر فيها كبنية إيديولوجية. وتبرز الرؤية المنهجية (النظام المعرفي) كأكثر مسائل الفلسفة تجريدية، وبالتالي قدرة على أن تبدو عالمية، فهي آلية تفكير العقل، وبالتالي الأكثر التصاقاً بالعلم الطبيعي، والأكثر تأثراً به. وما يهمنا في كل ذلك أن نقول إن رؤية التاريخ (كمثل رؤية الواقع) تنطلق من منهجية معينة (من نظام معرفية معين)، من أجل إعطائه صورته النظرية، أو لرسم صورة "واقعية" للتاريخ، هنا نصطدم بالمشكلة الأولى والأساسية. وهي مشكلة أية منهجية تستخدم من أجل فهم أفضل للتاريخ العربي؟ هل نستخدم منهج القياس، أم نستخدم المناهج الحديثة؟ ولعل الاتجاه السلفي لازال يستخدم منهج القياس، حيث يعكس الغائب (الحضارة الإسلامية) على الحاضر (الواقع العربي المتخلف والتابع)، من أجل تجاوز الواقع العربي الراهن، من خلال جعله الماضي (صورة الماضي) وهو المستقبل. وبالتالي فهو يلغي اختلاف الظروف الواقعية (الاقتصادية الاجتماعية والفكرية السياسية المحلية والعالمية) ومن ثم يلغي اختلاف مسيرة التقدم (الأفكار القائدة، البنى المعينة فيها، الاستراتيجية الممكنة).

فإذا كان "قياس الغائب على الشاهد"[1] هو النظام المعرفي الذي كان الآلة المستخدمة عقلياً في ظل الحضارة العربية، فلا يجوز لنا أن ننفي أن الثورة البرجوازية الأوروبية أتت بأنظمة معرفية جديدة، كانت أكثر تطوراً منه، لكونها ارتبطت بالتطور العلمي الذي رافق التطور

(١) د. محمد عابد الجابري «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» دار التنوير (بيروت) ط٤، ١٩٨٥ (ص١٧).

البرجوازي، والذي جعل كل المفاهيم "العلمية" التي كانت سائدة زمن الحضارة العربية ذات قيمة محدودة (تماماً كما جعل التطور العلمي العربي، كل المفاهيم "العلمية" التي كانت سائدة زمن اليونان، ذات قيمة محدودة). من هنا نستطيع القول أن التمسك بالأفكار والمفاهيم التي سادت في ظل الدولة العربية هو ضرب من السلفية من جهة، والتعصب القومي من جهة أخرى، لأنه يعبر عن رؤية ترفض التقدم العالمي، فقط لأنه حدث في أمم أخرى غير العرب، وبالتالي فهي ترفض النظر إلى التطور العالمي لكونه ينبع من تفاعل أمم مختلفة (والتفاعل يشمل التصارع والسيطرة، كما يشمل الحوار والفهم المتبادل)، لهذا نراها ترى التاريخ عبارة عن تاريخ انحطاط بسبب سيطرة أمة أخرى، أو تاريخ حضارة بسبب سيطرة العرب (لذلك فهو تاريخ مجد وعزة وكرامة...). ومشكلة هذه النظرة، غير كونها نظرة تعصبية، أنها تقود إلى إعادة إنتاج الانحطاط، لأن التطور الاقتصادي الاجتماعي والفكري الذي يتحقق في أمم أخرى يغدو أقوى من البنية "السلفية" السائدة. ليس هذا فحسب، بل إنه يحتاج لها، فالتخلف لازمة التقدم. فإذا كانت البرجوازية هزمت الإقطاع في أوروبا فقد غدت تحتاجه خارجها.

بالمقابل، فإن البنية الفكرية السابقة للفكر البرجوازي تغدو عاجزة عن هزيمته، فتتقوقع، محدثة جزراً محافظة، سرعان ما تستوعبها البرجوازية الأوروبية.

لقد تطور الفكر في أمم أخرى، هذه حقيقة علينا أن نستوعبها، وأن نفهم أن تقدمنا لن يتحقق إذا ما تمسكنا بصيغ غدت قديمة، وفقط لأنها

من إنتاجنا، لا بل سوف نبقى أسرى التبعية ولاشك. فقد غدت أوروبا (وأميركا) مركزاً، والمركز يريد أطرافاً، والأطراف دائماً متخلفة، ويقوم تخلفها أولاً على تمسكها بالماضي كبنية وكقيم ومفاهيم. إن التقدم لا يتحقق إلا باستيعاب التطور الفلسفي، وتمثله، وبالتالي تأسيس فلسفة (وأيضاً إيديولوجيا) حديثة، قادرة على تفسير التاريخ العربي، والراهن العربي، وبالتالي قادرة على تحديد التصورات التي تسهم في تحقيق المستقبل العربي. وهذا يدخلنا في إشكالية إيديولوجية (أو فلسفية بصفة أعم) تتعلق بمعنى الاستيعاب والتمثل، وكيف يمكن إعادة إنتاج فلسفة حديثة[1] في مجتمع آخر، غير المجتمع الذي نبتت فيه؟ كيف يمكن أن تكون حديثة وقومية (أي تعبر عن واقع أمة معنية هي الأمة العربية) في نفس الوقت؟ وما دمنا غير معنيين في هذا البحث بالإجابة عن هذه الأسئلة، نختصر فنشير إلى الجزء المتعلق ببحثنا، والمتعلق بالنقد الموجه للفكر العربي الحديث، وخاصة في عجزه عن تفسير الواقع العربي، ونحوه منحى ألغى (أو أهمل، أو وضع في مرتبة ثانوية) فيه الطابع القومي للفكر (أو يمكن القول بشكل أفضل الخصوصية القومية).

إن إشكالية المفكر العربي (القومي، الليبرالي والماركسي)، تمثلت في أنه لجأ إلى "النقل"، إلى القبول "العفوي" بالفكر الأوروبي الحديث،

---

(١) نتحدث عن فلسفة حديثة دون الدخول في إشكالية أية فلسفة حديثة قادرة على تحقيق ما نطرحه، لأننا فقط نسعى لتأكيد قيمة الفكر الحديث، لتجاوز الرؤية السلفية. أما أية فلسفة حديثة تلك التي يمكنها أن تسهم في تحقيق التقدم العربي، لأنها الأقدر على فهم ظروف الواقعية، فهذه مسألة أخرى يمكن بحثها في مكان آخر، رغم أن سياق البحث هنا يؤشر إلى أيها بالتحديد.

دون دراسة، ونعني دون تحديد الجوهري والثانوي في الفلسفة الحديثة، المخصص والمجرد، مما سمح بتبني الثانوي المخصص، والعجز عن تبني الجوهري المجرد، فحاول بناء نهضة وفق شعارات هي أوروبية في واقعها، وتعبير عن حاجات المجتمعات الأوروبية، لقد نقل نتاجات دراسة "العقل"الأوروبي للواقع الأوروبي، ولم يحاول استيعاب "العقل" الأوروبي الحديث، فاعتنق مفاهيم الحرية والعدل والمساواة، والوحدة، والقومية والأمة، ووضعها في إطار المنظومة الإيديولوجية السلفية السائدة في الوطن العربي، بمعنى أن المفاهيم السلفية تزينت بشعارات حديثة براقة. لقد ظلت "المسائل الفلسفية الكبرى"، أو المفاهيم الفلسفية الأكثر تجريدية، ظلت سلفية كما سكنت العقل العربي منذ قرون، لكنها تغطت بقشرة حديثة، هي نتاج اندماج المفاهيم الفلسفية الأكثر تجريداً في بنية المجتمعات الأوروبية. ولذلك فقد أنتج "العقل" الأوروبي الحديث تصورات إيديولوجية تعبر عن حاجة تلك المجتمعات للتقدم، وأنتج عندنا تصورات إيديولوجية مشوهة، ظهرت وكأنها تطمس "الهوية"[1] القومية، رغم أنها في جوهرها هي نتاج هذه "الهوية".

لذا عجز الفكر العربي الحديث عن دراسة الواقع العربي، وتفسيره كخطوة أولى من أجل تأسيس تصورات وأفكار تتعلق بواقعنا وتسهم في تحقيق نهضته وتقدمه، وبذلك ظل طارئاً عليه. إن المسألة الجوهرية

(١) أنظر بهذا الخصوص، برهان غليون «اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» دار التنوير (بيروت) ط١، ١٩٥٢.

في الفكر هي مسالة المنهج (النظام المعرفي، أو الطريقة في التفكير، أو أداة التفكير...)، والمنظومة الإيديولوجية ليست ذات قيمة إذا ما افتقدت منهجها، والمنهج هو منتج منظومته الإيديولوجية.

ودراستنا الفلسفية الحديثة تهدف إلى تمثل المنهج العلمي الذي يساعدنا على أن نعيد تقييم المنظومة الإيديولوجية التي هو جزء جوهري فيها، من جهة، وأن نمتلك القدرة النظرية لدراسة واقعنا بكل "فروعه"، التي منها التاريخ، من أجل تأسيس إيديولوجيا مطابقة لحركة التقدم العربي، بمعنى مطابقة لمصلحة الطبقة الأكثر تعبيراً عن حركة التقدم العربي. والفرق بين منهج القياس الذي انتشر في الوطن العربي قديماً، واستمر جزءاً من مفاهيم مختلف التيارات الفكرية الحديثة[1]، وبين المناهج الحديثة، أن هذه الأخيرة لازالت حيوية، لأنها واكبت التطور العلمي الحديث، في إطار مرحلة لازلنا نعيشها (سيادة النمط الرأسمالي)، بينما مات "صاحبنا" ودفن منذ زمن بعيد[2].

وهذا يعني أننا نقطع مع الأفكار والمفاهيم القديمة (التراث)، وبالتالي وخصوصاً مع منهج القياس، ونحن نبحث في التاريخ العربي. ولعل هذه القطيعة هي وحدها القادرة على إعادة ربط الماضي بالحاضر ربطاً صحيحاً، يعطي الماضي قدر حقه، في نفس الوقت الذي يلغي إمكانية أن يصبح بديلاً للمستقبل.

---

(١) د. محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر» دار الطليعة «بيروت) والمركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ط١ أيار (مايو) ١٩٨٢ (ص١٨٧).

(٢) حتى في المناهج الحديثة هناك مناهج ماتت أيضاً.

إذا انطلقنا من كل ذلك، نصطدم ولاشك بعدد من الإشكاليات، منها الإشكاليتان المشار إليهما في بداية البحث، إشكالية العروبة والإسلام، وإشكالية النظرة "القومية". وهما مظهر لإشكالية أساسية هي إشكالية المنهج، فهل يمكن لمنهج القياس إلا أن يدمج العروبة بالإسلام؟ وإلا أن يرى في العرب ناشري حضارة "لوجه الله"؟ وأن لا يدرس سوى تاريخ الطبقة المسيطرة (المستغلة الحاكمة)؟ وأن لا "يعتنق" سوى إيديولوجيتها؟ وبالتالي فهل يفعل معتنقو هذا المنهج سوى ذلك؟ لعل التطرق للإشكاليتين آنفتي الذكر يعطي إجابة عن كل ذلك.

العروبة والإسلام

ما العروبة؟ وما الإسلام؟ وما العلاقة بينهما؟

لعل هذه الأسئلة الثلاثة قد شغلت الفكر العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، ولا زالت مطروحة بعزم شديد. وإذا كانت الاتجاهات الإسلامية الأصولية قد رفضت العروبة، وتمسكت بالإسلام، فقد تمسك اتجاه في الفكر القومي بـ "العروبة فقط"، كما يطلق د. محمد عمارة على الاتجاه القومي العلماني[1]، بينما كان الاتجاه الغالب في الفكر القومي هو الاتجاه الذي يقول بالعلاقة الخاصة بين العروبة والإسلام[2]، التي هي "علاقة جدلية"[3]. يحاول د. محمد عمارة توضيح ذلك فيقول: "بل

(١) مجموعة كتّاب «القومية العربية والإسلامية» مصدر سبق ذكره (ص١٦٤).

(٢) د. عصمت سيف الدولة «عن العروبة والإسلام» مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٢)، ط١ آذار (مارس) ١٩٨٦ (ص٣٩).

(٣) وهذا هو عنوان ندوة ناصر الفكرية الخامسة، أنظر مجموعة كتّاب «العروبة والإسلام»

لعلنا واجدون بين الإسلام الدين وبين العروبة ما هو أكثر من تعايشه معها، كحقيقة، وقبوله لها، كواقع... واجدون بينهما روابط وعلاقات لا تنفي التناقض بينهما، فقط، وإنما تكون منهما مزيجاً يبدو منه الإسلام وبه في بداياته الأولى، وفي واقع أمتنا العربية ديناً عربياً... كما تبدو أمتنا، في هذا الضوء: شعب الإسلام المتميز بين كل الشعوب التي شرفت بالتدين بهذا الدين"[1]، لهذا نراه يكرر في أكثر من دراسة أن "ـ التناقض بين العروبة والقومية العربية وبين الإسلام مفتعل تماماً"[2]. ود. عمارة يؤكد أنه يتبنى فكر تيار (الجامعة الإسلامية) الذي بلوره وقاده جمال الدين الأفغاني، "الذي انطلق من التراث العقلاني للحضارة العربية الإسلامية، وسعى، بالتجدد الذاتي للأمة، وبتفاعلها مع الحضارات الأخرى، من موقع مستقل ومتميز وراشد، إلى استشراف أكثر الآفاق استنارة وتقدماً... فانتفى، في فكر هذا التيار أي تعارض ما بين العروبة والإسلام، بل أصبح مزيجاً يعكس مكانة العروبة في الإسلام الدين والإسلام الحضارة ومكانة الإسلام باعتباره الرسالة الخالدة التي بوأت الجماعة العربية مركز القيادة لشعوب الشرق منذ نزل الوحي بهذا الدين على رسوله الأمين"[3]. وينتهي إلى القول "وبعد! فإن تعجب فعجب من أن يظل الكثيرون منا غافلين عن مخاطر تلك الثغرة التي تفتحها في صفوفنا الوطنية والقومية تصورات غير موضوعية عن تناقض العروبة

علاقة جدلية» مصدر سبق ذكره.

(١) نفس المصدر (ص٢٦).

(٢) مجموعة كتّاب «القومية العربية والإسلام» مصدر سبق ذكره (ص١٤٥).

(٣) نفس المصدر (ص١٥٩ ١٦٠).

مع الإسلام... وذلك على الرغم من أن الإسلام الحق والعروبة الحقة يكونان مزيجاً واحدا..."[1].

طبعاً هذا ليس رأي د. عمارة فقط، بل إنه جوهر الرأي الذي يتبناه رهط من المثقفين العرب، ورأي الاتجاه الأوسع في الحركة القومية العربية، والذي جعل رؤية التاريخ العربي تختلط بين القومية والدين، ليصبح العرب هم "عرب الإسلام"، وتسقط كل الحضارة السابقة لذلك، والتي جاءت الحضارة العربية بعد الإسلام تتويجاً لها، وليصبح العرب هم طليعة الأمم، من حقهم قيادتها، لأنهم أصحاب "رسالة سماوية". فلا عرب خارج الإسلام، فهم شعب الإسلام، والإسلام رسالتهم، وبالتالي فلا فصل بينهما. وإذا اجتهد اتجاه في الحركة القومية العربية، ففصل ونادى بالعروبة فقط، يتهم بأقذع التهم.

فالحركة القومية العربية العلمانية الاتجاه ولدت "في أحضان مدارس التبشير الغربية، التي كانت طلائع المد الاستعماري الغربي في هذه المنطقة، والأدوات التي مهدت الطريق لجيوش الغزاة"[2]، والمضحك أن هذا الحكم الاتهامي لنشوء الحركة القومية العربية بني على أساس نوايا الاستعمار في فترة محددة[3]، ورغم أن القضية هي قضية "نوايا"

(١) نفس المصدر (ص١٧٥).
(٢) نفس المصدر (ص ١٦٤).
(٣) يمكن مراجعة رواية د. محمد عمارة حول القضية، نفس المصدر (ص١٦٥)، حيث يقول أن الاستعمار، الذي وقف ضد حركة محمد علي التوحيدية القومية، حاول بعد عام ١٨٤٢ أن يدعم الموقف القومي ضد الدولة العثمانية، فأسس أول جمعية تبشيرية عام ١٨٤٧، التي كان أعضاؤها من المسيحين، والتي أخذت تدعو للفكرة القومية العربية في إطار علماني. لكن الاستعمار أبتعد عن مناصرة الجمعيات تلك، بقدر ما

وأنها كانت ظرفية جداً، فقد بقي الحكم على "خيانة" الحركة القومية العلمانية مطلقاً، طبعاً السبب واضح، وهو أن كل الاتجاهات التي ترفض ربط القومية بالإسلام يجب أن تدان، في نفس الوقت الذي يجري فيه تلطيف الموقف من القوى الرجعية الإسلامية (وتحديداً حركة الإخوان المسلمين في ظل قيادة حسن البنا) [1]. فهذا ما يقتضيه المزج بين العروبة والإسلام.[2]

وإذا كان اتجاه "المزج" هذا لا يدلنا لماذا يمزج، ولا يقدم لنا سوى الكلمات البراقة، الفارغة من أي مضمون، فسوف أحاول توضيح الإشكالية، تبسيطها إلى الحد الذي يمكننا من إظهار تهافت منطق "المزج" العتيد.

فما العروبة إذن؟

أعتقد أن هذا التعبير عانى من الخلط الشديد، إلى الحد الذي جعله فارغاً من أي محتوى. فهل نحن حين نتحدث عن العروبة، نتحدث

كان الطابع العربي لنشاط هذه الجمعيات يتزايد حجماً وصدقاً. والتناقض واضح في الرواية، ويشير إلى تقصد الاتهام، لأن الاستعمار وحسب ما يقول د. عمارة دعم هذه الجمعيات لكي يشجع الفكرة العربية (و د. عمارة يقول ذلك لتأكيد أن الاتجاه العروبي كان أداة الاستعمار) ثم يقول بعد لحظات أن الاستعمار كف عن دعمها لأنها تدعو للفكرة العربية. لاشك أن العجز عن رد الفكرة العلمانية قاد إلى هذا المنطق...

(١) نفس المصدر (ص ١٧١ ١٧٢).

(٢) إن هذا المنطق يقودنا إلى نظام الملل، فالمسيحي يجب أن يربط العروبة بالإسلام، وإلا أصبح عميلاً للأجنبي. لكن إذا كان المسلم يمتلك وعياً قومياً دينياً متمازجاً، فالمسيحي لا يستطيع ذلك، لأنه مسيحي، لا يمتلك وعياً إسلامياً، أما وعيه القومي فظاهر لأنه ينتمي لأمة. ويبدو أنه مطلوب منه أن ينمي وعيه الديني ويقبل نظام الملل، وبالتالي لا يعود يعي انتماءه لأمة، بل مطلوب منه أن يعي انتماءه لملة.

عن الأمة العربية؟ إذا كان كذلك فالأمة تعني مجموعة من البشر الذين أسسوا فيما بينهم لحمة، من خلال مسيرة طويلة من التطور الاقتصادي الاجتماعي، وانعكاساته الفكرية الثقافية.

إنها السمات العامة لأثنية معينة، ترتبط بها قضايا الوطن واللغة. أم أن العروبة هي الفكر "العروبي" (أي القومي)؟ لكن حتى حينما نطرح هذه المسألة، فإن الفكر القومي يعبر عن وعي الارتباط بأمة (أو الشعور بالارتباط بأمة)، أي وعي الارتباط فيما بين مجموعة من البشر، وبالتالي تجاوز كل ارتباط تجزيئي (قبلي، مللي، طائفي...)، ولاشك أن هذا الوعي (الشعور) بالارتباط، يتبلور عبر مسيرة تطور المجموعة البشرية، في علاقاتها فيما بينها، وفي علاقاتها مع الطبيعة، والتي تظهر في قسمات ثقافية معينة.

أما الإسلام فدين أولاً. والدين هو تلك العلاقة بين الإنسان وربه. وهو إيديولوجيا ثانياً، بمعنى أنه منظومة مفاهيم حول الحياة والمجتمع والنظام السياسي (ومنها مثلاً تغليب فوق القومي على القومي)، وهو هنا على الأقل غير منفصل عن "وعي طبقة، عن مصلحة طبقة، في مرحلة معينة. وبالتالي فإذا تحدثنا عن المعنى الأعم للإسلام، أي معناه كأيديولوجيا، نقول إن هذه الإيديولوجيا عبرت عن مصلحة طبقة حاكمة، عن نظام سياسي، إنها رؤية الطبقة التي حركت الدعوة الإسلامية، ثم أصبحت قائدة الدولة الجديدة، رؤيتها في كيف "تسوس" الناس، كيف تراكم الثروة، وما هي طبيعة النظام الاقتصادي الذي يحقق مصالحها في مراكمة الثروة، من هنا يمكن فهم موقفها من نظرية

الخلافة ومن شورى الأقلية، ومن اختلاف درجات الناس، أي من كل التصورات التي سادت (وإن كانت تبلورت بالتدريج بحكم تطور التجربة) في الدولة العربية. لذا يمكن القول إن النظام الإسلامي بهذا المعنى العمومي كان انعكاساً فكرياً للتطور الاقتصادي الاجتماعي منذ نهاية مرحلة "الجاهلية"[١]، وأصبح أساس ثقافة عامة في إطار الدولة العربية[٢].

وإذا كانت التناقضات الطبقية في إطارها قد أوجدت اتجاهات فكرية مختلفة، وبعضها مثل النقيض المنطقي لها، فقد غدا الدين يشكل "وعي" الناس (مختلف الطبقات) منذ القرن الحادي عشر إلى مرحلة قريبة، وبالتالي غدت المسألة القومية تفهم من المنظار الديني، ولهذا ألغيت، أو تحولت إلى مسألة من له الأحقية في قيادة الدولة العثمانية (أو الإمبراطورية الإسلامية)، العرب أم الترك؟.

إذن هناك بنية "إثنية"، مجموعة بشرية ذات سمات محددة، وهي الأمة،

---

(١) أنظر موقف د. طيب تيزيني من ذلك:
د. طيب تيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، جـ٢ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى.» دار دمشق (دمشق) ط١، ١٩٨٢ (ص٩ ٣٣).

(٢) هل هذه ظاهرة استثنائية، لأنها تقوم على الدين؟ لقد أبانت التجارب الأوروبية الحديثة عن نفس المسألة، حيث أصبح الفكر الليبرالي الذي عبّر عن الرؤية الإيديولوجية للبرجوازية الصاعدة، أساس ثقافة المجتمع البرجوازي، حتى الاتجاهات المعارضة له جذرياً، عبّرت عن حالة اكتساب المفاهيم الليبرالية ومن ثم تجاوزها. فالماركسية هي تتويج لتيارات الفكر البرجوازي، لكنها مثلت النقلة النوعية في هذا الفكر، لتؤسس فكراً نقيضاً لها. وهذا ما يمكن قوله (مع ملاحظة أننا لا نبحث في الأفكار والمفاهيم بل بالظاهرة نفسها) عن فكرة القرامطة، أو عن فلسفة أبي العلاء المعري.

اكتسبت هذه السمات في مسيرة التطور التاريخي قبل الإسلام بأربعين قرناً[1]، وبالتالي أنتجت ثقافات هامة خلال هذه القرون، وأنتجت الأسطورة، والديانات اليهودية والمسيحية[2][3]، وبلورت اللغة عبر عملية التطور في اللغات الأقدم، إلى الكنعانية والبابلية والفرعونية... إلى الآرامية فالعربية.

والأهم تأسست اللحمة بين هذه المجموعة البشرية، فقد غدت ظاهرة مستقرة وواقعية. ثم هناك "وعي" ديني (إيديولوجيا دينية، وثقافة عامة كانت هذه الإيديولوجيا أساسها) انتشر في مرحلة محددة. فما الذي يجمع بين الصيغتين؟ ما الذي يجمع بين الظاهرة المادية، والظاهرة الروحية؟ بين الواقع والأيديولوجيا؟ لاشك أن الثقافة جزء مكون من مكونات الأمة، فالخصائص النفسية لأمة محددة تظهر على شكل خصائص ثقافية لغوية. من هذا المنطلق هل يمكن إدراج "الإسلام الحضارة" في سياق المكون الثقافي؟ حتى لو فعلنا ذلك، فلسوف نكون مضطرين إلى الانتباه للعديد من المسائل الهامة، فأولاً: أن الأخذ بذلك يجعل "الإسلام الحضارة" يعود إلى ماض انتهى، فالمكونات الثقافية جزء من بنية سابقة أسهمت في تكوين الأمة، وهو المكون المتغير المتلون

(١) الفريق عفيف البزري «نشوء الأمة العربية» دار دمشق (دمشق) ط١، ١٩٨٤ (ص٨٥).

(٢) لا علاقة لهذا الرأي بقضية الوحي، إذ أن الديانة المنزلة تحتاج إلى مستوى حضاري معين لكي يستوعب مجتمعها قيمها المنزلة بالوحي.

(٣) هذا ما يحاول د. طيب تيزيني معالجته، أنظر د. طيب تيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي» جـ٢ صدر عن دار دمشق (دمشق) ط١، ١٩٨٢، وجـ٣ م١، ط١، ٨٥ ٨٦، وكذلك ج٣ م٢، ط١، ٨٥ ٨٦.

في الأمة دائماً، ما دامت الثقافة نتاج ظروف واقعية، وليست معطى ثابتاً مغلقاً، ومطلق الوجود، مما يجعل تغير الظروف الواقعية يفرض تغيراً ثقافياً مستمراً و"الإسلام الحضارة" كان نتاج ظروف سابقة انتهت، وبالتالي يغدو تراثاً، إنه تراث الأمة. وثانياً: لأن السمات الأكثر تجريدية في المكون الثقافي هي التي تستمر، فما الذي يبقى من الإسلام حينما "يجرّد"؟ إن عملية التجريد الذهنية للدين تبقى مسألة واحدة، هي جوهر كل دين، هي تلك العلاقة "الخاصة" بين الإنسان وربه، وهذه حادثة في كل الأمم التي انتشرت بها ديانة معينة.

وبالتالي لا تعود هي المميز بين أمة وأخرى. أما الثقافة فكلما جرى تجريدها سقطت الإيديولوجيا منها (أي سقطت المفاهيم والأفكار التي تتعلق بالإنسان والمجتمع والنظام السياسي)، واستمرت اللغة، نمط الشعر، العادات والتقاليد (وهنا نضيف نسباً)، ولعل هذه النتيجة التي يحدثها التجريد هي التي تسمح للمسيحي ولليهودي (وهما من ديانات أخرى) أن يشعرا بالانتماء للأمة العربية[١] لأن التجريد هنا يسقط البنى الفكرية (التي تتخذ مظهراً دينياً) المتعارضة أو المتخالفة أو المتمايزة (المسيحية، اليهودية، الإسلام). وثالثاً: في هذه الحالة لن يكون "الإسلام الحضارة" المكون الثقافي الوحيد، لأنه جاء استمراراً لثقافة سابقة له، ولعله كان تتويجاً لها، مما يجعل المكون الثقافي أكثر شمولاً. وهنا أيضاً تنشأ إشكالية تحتاج إلى إجابة، وهي متى تكونت الأمة العربية، قبل

---

(١) سوف نشير هنا أن ذلك لا يعبر عن موقف عثماني ـ فالمسيحيون العرب في ظل الدولة العربية كانوا يشعرون بالانتماء للأمة العربية، برغم الطابع الإسلامي الغالب للثقافة العربية.

الدعوة الإسلامية، أم خلالها، أم بعدها؟ لأن الإجابة عن ذلك تحدد متى اتخذت الثقافة العربية قسماتها، وبالتالي يتحدد التأثير الثقافي الذي أحدثته الثقافة العربية بعد الإسلام. طبعاً نحن هنا في حاجة إلى إعادة نظر جذرية في تاريخ تكون الأمة العربية، تنطلق من رفض المنطق الذي أسبغ على كل الماضي العربي قبل الإسلام تعبير "الجاهلية". ومن ثم ربط "الروافد" التي أدت إلى تكون الأمة العربية[١] نعني كل الحضارات السامية (العربية)، التي كانت الأساس الذي نشأت عليه الأمة.

إذا انطلقنا من ذلك نصل إلى أن الأمة العربية تكونت في مسيرة قرون طويلة قبل الإسلام، وجاءت الدعوة الإسلامية كتعبير عن هذه المسيرة، وكتتويج لها، ليس على الصعيد الثقافي فقط، بل على الصعيد السياسي، حيث حملت الدعوة الإسلامية في ثناياها دعوة توحيد قومي. ولهذا السبب بالضبط يبدو تأثير "الجاهلية" أكثر وضوحاً على صعيد القسمات القومية، وربما لأنه الأوضح في تحديد تلك القسمات[٢]. وربما هذا يفسر الإشكالية التي بحث فيها د. محمد عابد الجابري عصر التدوين، ولماذا انطلق من "العودة إلى الجاهلية"[٣]، حيث يمكن القول إن هذه "العودة" كانت تهدف إلى تدوين القسمات المميزة التي كانت تبلورت قبل الإسلام.

وفي كل الأحوال، حتى لو أدرجنا "الإسلام الحضارة" و"الامتزاج"

(١) الفريق عفيف البزري، مصدر سبق ذكره (ص٩٥ ١٠٦).

(٢) وربما لذلك كان الشعر الجاهلي أكثر التصاقاً بوعي العربي. ألم يكن مفخرة «الجاهلية»؟.

(٣) د. محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي» مصدر سبق ذكره (ص٥٦ ٧٢).

بين الأمة العربية والإسلام حديثاً عن علاقة فرعية لثقافة في مسار تكون الأمة وتبلورها ليس أكثر، وبالتالي تبقى الأمة هي الظاهرة الأشمل. ويحدث الخلط حين ينظر إلى تاريخ الأمة من خلال الوعي الديني (الرؤية الدينية)، وتقود هذه النظرة إلى أحد خيارين: إما إلغاء السمات الخاصة بالأمة، وابتسارها في الدين (السمات الدينية)، مما يعيد إنتاج الوعي الديني لذاته، وينصب البحث في تاريخ إسلامي بدأ مع الدعوة واستمر في حضارتها، وهو مطالب بأن يجدد ذاته من خلال "النهضة الإسلامية" و "الجامعة الإسلامية" و "الأمة الإسلامية" و "الثقافة الإسلامية"و... الخ. أو توحيد السمات القومية بالسمات الدينية (الوعي القومي بالوعي الديني)، واعتبارهما شيئاً واحداً[1]، وهذا يؤدي إلى البحث في تاريخ العرب، بدءاً من الدعوة الإسلامية أيضاً، وبالتالي يطمح لأن يعيد مجد الحضارة الإسلامية السالفة، ووفق نفس المنظومة الفكرية ونفس الأطر. من هنا نرى أنه يقيس الأطر الراهنة بتلك الأطر السالفة. من هنا تختلط رؤية التاريخ الماضي، ويختلط تاريخ تطور الأمة (الاقتصادي، الاجتماعي، اللغوي، الثقافي، والبشري) بتاريخ تطور الفكر في مرحلة معينة، ويصبح هذا الأخير هو الأمة، بمعنى يتحول الفرع إذا كنا اعتبرناه فرعاً إلى أصل ويسقط الأصل.

(١) يقول د. عصمت سيف الدولة «وإنا لنأخذ من هذه العلاقة الخاصة ما يوفر لنا الحق في أن نقول أن الأمة العربية، دون الأمم جميعاً، هي أمة الإسلام. لا نعني بهذا التعبير أن الإسلام دين الأمة العربية خاصة، بل نعني به أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام، ولم تكن موجودة من قبله، وأنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلمة»، انظر «عن العروبة والإسلام» مصدر سبق ذكره (ص ٥٢ ٥٣).

ويكون الفرق بين الخيارين هو الفرق بين لحظة في الحضارة الإسلامية وأخرى، بمعنى هل يكون الإطار المرجعي الإسلام الأول، أو أوج الحضارة الإسلامية (العصر العباسي) أو أوج اللحظة الدينية (الغزالي، ابن تيمية، التصوف)، فيكون هدف الوعي هنا هو إعادة إنتاج شكل من أشكال الماضي.

من هنا لابد لنا حينما نحاول دراسة تاريخ الأمة العربية أن نتجاوز هذا "الوعي" المختلط، وإلا فلن نفعل سوى إعادة ترتيب التاريخ كما كتبه أهله في العصر الإسلامي، وهذه مسألة ليست ذات فائدة بأي شكل من الأشكال. إنها مسألة عبثية من الوجهة المنهجية، وتعبر عن موقف سلفي من الوجهة الإيديولوجية. إن "الوعي" المختلط أيضاً يؤرخ للدين، ولا يؤرخ للبشر، والتأريخ للبشر (بما هم مجموعة إنسانية، تتفاعل فيما بينها، ومع الطبيعة، وتنتج فكراً وثقافة) هو أساس كل تأريخ يبتغي العلمية. من هذا المنطلق فإن دراسة التاريخ العربي تقتضي البدء منذ وجدت "الأثنية" العربية، وهذا يعني البدء منذ ما قبل الإسلام بمئات القرون، وهذا يفرض البحث في علاقة الهجرات الأولى من الجزيرة العربية، بالهجرات الأخيرة (وخصوصاً الهجرة التي حدثت مع الدعوة الإسلامية)، ومن ثم البحث في علاقة هؤلاء المهاجرين الذين أسموا من قبل المستشرقين بالساميين، بالهجرة الأخيرة التي سميت هجرة العرب، أي البحث في علاقة "الساميين" بالعرب، لأن القبائل هي ذاتها من هاجر بعض منه في قرون ماضية، ومن بقي منه في الجزيرة العربية، ومن ثم هاجر في هجرات جديدة، وإن كانت

كل هجرة استطاعت تأسيس حضارة معينة وفي إطار "لغة" محددة. إن البحث التاريخي يجب أن ينصبّ على حركة هؤلاء البشر، وكيف أدت هذه الحركة إلى حدوث تمايزات فيما بينهم، ومن ثم كيف أدت إلى تأسيس لحمة صلبة، سمحت بالحديث عن وجود أمة عربية.

كما أنه يفترض اعتبار الإيديولوجيا الإسلامية شكل ثقافة جاءت في مرحلة محددة بعد تشكل الأمة العربية.

لكنه يفترض أيضاً اعتبار الديانات السابقة للإسلام (اليهودية والمسيحية) شكل ثقافة في مرحلة محددة أيضاً، وتعبيراً عن واقع معين، ونحن لن نفهم الإسلام جيداً إذا لم ندرس التطور الديني الذي أفرزته تلك المجموعة البشرية.

إن العرب مجموعة بشرية تكونت خلال عشرات القرون قبل الإسلام، واستمرت بعد ذلك، ولقد أدى هذا التطور إلى تبلور القسمات المميزة للأمة، التي أنتجت الشعور القومي، شعور الانتماء إلى أمة، كما أنتجت فكراً وثقافة، تبلورا في شكل الأسطورة في المراحل الأولى، ثم في شكل الدين منذ تبلور الديانة الفرعونية، ثم اليهودية فالمسيحية فالإسلام. ولقد تحقق كل ذلك في سياق التطور الاقتصادي الاجتماعي.

وبالتالي يمكن القول أن هذا التطور أنتج وعيين، وعي الانتماء لأمة، ووعي الارتباط بالله، الوعي القومي والوعي الديني. ولنلاحظ أننا نقول أن هذا التطور الذي حدث مع الدعوة الإسلامية قد أنتج وعيين، ولقد كانت الإيديولوجيا التي تبلورت والتي كانت نتاج، مصلحة

الطبقة القائدة لعملية التغيير، تعبر عن "اندماج" هذين الوعيين. في وعي "كلي" "كوني"، يغلّب العالمي "الكوني" (أي الدين)، لكن من أجل خدمة الطبقة الحاكمة "القومية" (أي التي تنتمي لأمة محددة العرب). إذن يمكن الخروج بنتيجة صغيرة، وهي أن التطور التاريخي أنتج الظاهرة القومية، بما تعنيه من وجود مجموعة بشرية ذات سمات خاصة، كما أنتج فكراً وثقافة، كان الإسلام أحد تجلياتها. وهنا نحن أمام مسألتين مختلفتين وإن كان هناك رابط ما يجمع بينهما، مسألة مادية، وهي تكوّن العرب كأمة، وظاهرة ثقافية هي الثقافة الإسلامية، وبالتالي لا يمكننا القول باندماج العروبة بالإسلام، وفقط يمكن القول أن العرب أنتجوا الثقافة الإسلامية. ولقد كانت هذه الثقافة (ويمكن الحديث هنا أيضاً عن الإيديولوجيا) تمزج الشعور القومي بالشعور الديني في كل واحد، يجوز شكله "الكوني" لكنه يعبر أول ما يعبر عن مصلحة الطبقة الحاكمة الجديدة، التي كانت عربية الطابع، إلى ما قبل نهاية الدولة العباسية بقليل.

لذلك كان الوعي الديني يغلف الوعي القومي لدى هذه الطبقة. وإذا كانت مرحلة تقدم وتطور الدولة العربية قد شهدت تبلور إيديولوجيات أخرى، وبالتالي وعياً آخر، فقد أعطت للعلاقة بين الوعي الديني والوعي القومي صيغاً أخرى (ألغت الوعي القومي لمصلحة وعي ديني مطلق، أو لمصلحة وعي قومي آخر فارسي ـ)، أو حاولت تأسيس مفاهيم وأفكار خارج إطار المنظومة الدينية (لكنها لم

تلغ الوعي القومي العربي القرامطة ـ) [1]، فإن الانهيار الذي حدث، والذي تدمرت بموجبه البنى الطبقية الحديثة (في ذلك العصر)، أدى إلى هزيمة كل الأفكار التنويرية، وسيادة إيديولوجيا الطبقة الحاكمة في صيغة أكثر رثاثة، لتصبح هي "وعي" الناس عموماً. هنا أصبح اختلاط العروبة بالإسلام عاماً، بل غدا هو "الوعي" الوحيد في هذا المجال.

لذلك يمكننا القول إن تيار "الامتزاج" بين العروبة والإسلام يعبّر عن محاولة لتجديد إيديولوجيا الطبقة التي قادت الدولة العربية، وبالتالي ليس غريباً أن يعتبر د. محمد عمارة أنه يتبنى مفاهيم تيار الجامعة الإسلامية (أي الأفغاني ومحمد عبده)، فما حاول فعله هذا التيار هو إعادة إنتاج الإيديولوجيا القديمة[2].

ولن نتردد في القول أن رؤية هذا التيار عجزت عن التأريخ للأمة العربية، لهذا نراها منذ قرن تعيد صياغة التاريخ، لترى تغيراً في الشكل وثباتاً في الجوهر. لكن هذه الرؤية لازالت تتقمص اتجاهات واسعة في الفكر القومي، فما جعل هذا الفكر يعجز عن الإجابة عن عدد من الأسئلة الهامة فيما يتعلق بالتاريخ العربي، كمثل هل "احتل" العرب المنطقة المسماة الآن بالوطن العربي، وبالتالي "أبادوا" الأقوام التي قطنتها؟ وهل التاريخ العربي هو التاريخ الإسلامي فقط؟ وإذا كان كذلك فكيف وجد العرب؟ إن هذه النظرة تقرّ بجاهلية العرب قبل

---

(١) أنظر، محي الدين اللاذقاني «ثلاثية الحلم القرمطي، دراسة في أدب القرامطة» دار الحوار (اللاذقية سوريا) ط١، ١٩٨٧، (ص١٤٧ ١٤٨).

(٢) لقد عالجت هذه المسألة في مكان آخر لهذا لم أشأ التفصيل، حيث يمكن العودة الى الفصل الثالث.

الإسلام، بمعنى أنهم قبائل بدوية تائهة في صحراء الجزيرة العربية فقط. ثم، وعلى ضوء ذلك، كيف تأسست الحضارة العربية؟ ومن ثم فإن الإقرار بجاهلية العرب قبل الإسلام يسمح بالاستنتاج أن العرب "سرقوا" حضارة الأقوام الأخرى، فهم البدو "الغلاظ القلوب" الذين لم يصلوا وقتها عتبة التاريخ الحضاري، وما علاقة "الأقوام" المسماة سامية فيما بينها؟ إن الانطلاق من "عرب الجاهلية" يفرض الحاجة إلى الاستعانة بالتفسير الديني لتكوّن الأمة العربية، التي تقول بالمعجزة. وهنا نبتعد كثيراً عن التفسير العلمي، ونقيم تاريخاً في الهواء، وهذه طبيعة تاريخنا المكتوب.

المنطق "القومي"

الإشكالية الأخرى تتعلق بالكيفية التي ترى بها الرؤية السلفية دور العرب التاريخي، وبالأساس علاقاتهم بالأقوام والشعوب الأخرى، خصوصاً حينما تأسست الإمبراطورية العربية، بفعل الزخم الذي انطلق مع الدعوة الإسلامية، وفي عصر كانت الإمبراطوريات فيه هي شكل التطور الوحيد (وهذه قضية بحاجة لمزيد من الدراسة، من أجل فهم الحاجة الموضوعية للبنية الاقتصادية الاجتماعية، إلى دولة إمبراطورية)، ولأن التوحيد العربي (التوحيد القومي) كان يفترض الصيغة الإمبراطورية للدولة. فلقد "فتح" العرب بلاداً واسعة، من الصين إلى إسبانيا، وكانت تعتبر الطبقة الحاكمة آنئذ أن رسالتها "التحضيرية" تبرر السيطرة على تلك البلاد وحكمها.

لكن ما يهمنا ونحن نبحث في التاريخ أن نحدد طبيعة تلك العلاقة

التي قامت بين العرب كـ "فاتحين" والأقوام والشعوب الأخرى. هنا نلاحظ أن الاتجاه الذي يخلط القومية بالإسلام، يبرز كاتجاه "قومي"، ونقصد كاتجاه متعصب. إن ربط العروبة بالإسلام يهدف إلى تغذية أطماع الطبقة الحاكمة "القومية" بالسيطرة على الأقوام والشعوب الأخرى، من منطلق أو وفق تبرير أن الدين هو الرسالة السماوية التي تكلّف بها العرب، فهم حملة رسالة سماوية، وبالتالي فلاشك أن سيطرتهم على الأقوام الأخرى تظهر بمظهر "الرغبة الإلهية". يقول د. محمد عمارة: "بل إننا لواجدون في (عالمية الإسلام)، كدين، ما يزيد من (خصوصية العرب واختصاصهم) في هذا المجال...

فإذا كانت الديانات السابقة على الإسلام قد تميزت وفق التصور الإسلامي بالمحلية والإقليمية، في إطار أمة أو شعب أو قرية أو قبيلة... على حين تميز الإسلام وامتاز بالعالمية، فإن موقع العرب (كطليعة) للدين الإسلامي يتعدى نطاق وطنهم وموطنهم إلى حيث يصبحون (طليعة) لهذا الدين على نطاقه العالمي. وفي ذلك، لاشك، (خصوصية للعرب) تميزهم وتمتاز بهم على الأمم الأخرى حتى في إطار الدين..."[1]، ثم يضيف "ولا غريباً ن نجد (للعرب والعروبة) المكان المميز في هذه الحضارة..."[2]، حيث بوأت الرسالة الخالدة "الجماعة العربية" مركز القيادة لشعوب الشرق منذ نزل الوحي[3]. و د. عمارة يعمل على توضيح

---

(١) مجموعة كتّاب «العروبة والإسلام» مصدر سبق ذكره (ص٢٧) (والتشديد في النص منّي).

(٢) نفس المصدر (ص٢٨ ٢٩) التشديد في النص منّي).

(٣) أنظر الهامش رقم (١٦).

الموقع المتميز الذي يعطيه الدين للعرب كحق لا جدال فيه، ويصل إلى المفصل الذي يوضح الجوهر الذي يفضي به هذا الموقف، حيث يتحدث عن الانهيارات التي أصابت الدولة العربية، ويقول "وفي هذا المناخ، الذي جمدت فيه الحضارة وتراجعت وكفت عن العطاء، كانت (الدولة السلطة) أعجمية، أو قريبة من العجمة، غريبة عن روح الحضارة العربية الإسلامية"[1]. وهذه النقطة الأخيرة جعلت د. وجيه كوثراني يقول: "إن عنصرية هذا الطرح برأيي تؤدي، عند الدكتور عمارة، إلى انتقاء سبب غير علمي للتراجع والانحطاط يرجعنا إلى سبب غيبي عنصري"[2]، وأنا أعتقد أن هذه النتيجة صحيحة، رغم أن د. كوثراني كان يهدف من وراء طرحها إلى شيء آخر، هو تغليب الإسلام على العروبة، من أجل تبرير قبول الدولة العثمانية. إن د. عمارة بهذه الصيغة التي هي سائدة لدى أقسام واسعة في الحركة القومية العربية، باتجاهيها السلفي والعلماني يقول إن العرب أسسوا حضارة عالمية، هيأهم لها الوحي، لكن عمل الأعاجم على تدميرها. وهذه الصيغة تظهر مدى التميز الذي يسبغه هذا الاتجاه على العرب.

طبعاً نحن نشير إلى طبيعة الرؤية التي تعتبر أن العرب حاملو رسالة "لوجه الله"، وبأمر منه، وبالتالي تربط كل تقدم بهم، بينما تعزو كل تراجع وانهيار إلى غيرهم. لقد كان العرب ناشري حضارة، لكن ليس "لوجه الله"، وإن دراسة التاريخ العربي تظهر مدى الدور الذي لعبته العرب في

(١) مجموعة كتاب «العروبة والإسلام» مصدر سبق ذكره (ص٣٥).
(٢) نفس المصدر (ص٤٣).

تأسيس حضارة اعتبرت حلقة هامة في مسيرة التطور الحضاري العالمي، كما تظهر تلك العلاقة التي قامت بين العرب والأقوام الأخرى. وهنا لابد أن نشير إلى أن الدعوة الإسلامية قادت إلى إحداث تطور هام في ثلاثة مستويات:

الأول: التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي تحقق في المنطقة الممتدة من الصين إلى الأندلس، حيث لم يجر تجاوز البنية القبلية التي كانت سائدة وسط الجزيرة العربية فقط، بل كان هذا التجاوز هو الحادث الثانوي في العملية كلها، لأن تجاوز البنية التي كانت تتسم بسيادة نظام الرق في إطار الإمبراطوريتين اللتين كانتا مسيطرتين عالمياً، نقصد البيزنطية والساسانية، هو الحادث الأهم. فقد تشكلت بنية اقتصادية اجتماعية جديدة، كان النمط الزراعي المتطور، المرتبط بازدهار تجاري وبسيادة العلاقات النقدية، هو جوهرها وبالتالي سادت العلاقات الإقطاعية المتطورة (المركزية)، التي شكلت انتقالاً تقدمياً في علاقات الإنتاج. لقد انتهى عصر الرق، وجاء عصر الإقطاع، لكن الإقطاع المتطور والموحد.

الثاني: وعلى أساس ذلك تأسست دولة مركزية، ونظام سياسي مركزي، عبّر عن تلك البنية الجديدة، وفتح لها آفاق التطور. وهنا نلمس الرقي الذي تحقق في النظام الإداري، والعلاقات الاقتصادية، وفي علاقات الفرد بالدولة.

والثالث: ذلك التطور الفكري الفلسفي والعلمي عموماً، الذي تحقق.

لكن لابد أن نشير أيضاً إلى أن الأقوام والشعوب المختلفة أسهمت في هذه العملية، فتفاعلت مع الحضارة، ولعبت أدواراً مختلفة في رفدها.

والآن، إذا نظرنا من زاوية الدين الإسلامي، نرى أن انتشاره، واعتناق معظم أقوام الإمبراطورية له، عبّر عن انتصار، لأن العرب قد نشروه في الأقوام والشعوب الأخرى، وبالتالي كان لهم "مكان (الطليعة والقيادة)، بحكم عروبة النبي، وعروبة القرآن، وبدء الدعوة إليه في المحيط العربي، ونهوض العرب بدور (الكتيبة الأولى المتقدمة) في جيش دعوته... وتلك ولاشك (خصوصية عربية) خصّهم بها الإسلام، واصطفاهم لها شارع هذا الدين"[1]، إنها مهمة "إلهية"، وبالتالي فإن القيام بها طاعة "إلهية". أما إذا نظرنا من زاوية "حضارية" فنقول أن ذلك الدور الذي قام به العرب حقق تقدماً في الأقوام والشعوب الأخرى، إلى هذا الحد أو ذاك، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الأرض العربية هي التي كانت في الغالب مركز تلك الحضارة، التي اعتبرت حلقة في التطور العالمي، وأسهمت بل كانت أساس التطور الحديث.

لكن هل يبرر كل ذلك "حكم" العرب لتلك الأقوام والشعوب؟ وخصوصاً أن طبيعة نظام الحكم لم تكن "ديمقراطية" داخلياً (أي مع العرب) فكيف مع الأقوام والشعوب الأخرى؟ ثم هل القضية هي قضية النظرة الدينية أو "الحضارية"؟ لاشك أن الرؤيتين السابقتين، تقوم إحداهما على أساس ديني، والأخرى على أساس "ثقافي"، بينما أصبح واضحاً أن كل البنى الفوقية (الثقافية، الإيديولوجية، السياسية)

---

(١) نفس المصدر (ص٢٧).

هي نتاج بنية تحتية، هي أساس البنى كلها[1]. ولذلك حين ننظر من زاوية البنية الاقتصادية الاجتماعية، لا يسعنا إلا أن نستنتج أن توسع العرب، واحتلالهم الأقوام والشعوب الأخرى، عبّر عن حركة تهدف إلى حاجة الطبقة الحاكمة إلى النهب وجني الأرباح، من خلال استغلال تلك الأقوام والشعوب. لهذا وجدنا أن الثورة، بما تعني من ملكيات الأرض والنقود والتجارة، تتراكم بيد الطبقة الحاكمة العربية الأصل (ولابد من القول أن فئات قليلة من الأقوام والشعوب الأخرى شاركتها النهب، ثم سيطر بعضها في أواخر الدولة العباسية)، التي أحكمت سيطرتها على تلك الأقوام والشعوب، كما أحكمت سيطرتها على العرب (الفلاحين وفقراء المدن تحديداً). وبالتالي فقد مارست الطبقة المستغلة الحاكمة الاضطهاد الطبقي القومي ضد الأقوام والشعوب الأخرى، كما مارست الاضطهاد الطبقي ضد العرب.

إذن يمكن القول إن الدور "التحضيري" للعرب ارتبط بدور آخر، دور استغلالي اضطهادي، لا يجوز لنا أن نتجاوزه. وهذه هي طبيعة الإمبراطوريات في تلك العصور. فلقد مارست الإمبراطورية الرومانية البيزنطية نفس الدور ضد الأقوام المختلفة (ومنها العرب الذين خضعوا لسيطرتها)، وكذلك فعلت الإمبراطورية الساسانية. وإذا كانت طبقة مستغلة ناهبة هي التي تحكم الإمبراطورية، فإنها تمارس الاضطهاد القومي ضد الأقوام الأخرى، وتحاول أن تجد كل المبررات

(١) ماركس، انجلس «بيان الحزب الشيوعي» دار التقدم (موسكو) دون تاريخ (ص٩-٢٠).

الإيديولوجية التي تطمس الاضطهاد الطبقي القومي المزدوج. ولقد استغلت الإمبراطورية الرومانية الدين المسيحي لهذا الغرض، واستغل بنو أمية ثم بنو العباس الدين الإسلامي لتحقيق نفس الغرض (ثم أستغله الأتراك لتحقيق الغرض ذاته). لكن هذا الاستغلال لم يعط الأحقية للرومان، وهو لا يعطي الأحقية للعرب. إن هذه الإشكالية هي التي طرحت قضية طبيعة الحاكم في الدولة العربية، حيث اتجهت بعض الفرق المعارضة إلى رفض "عربية" الحاكم[1]، انسجاماً مع الفكرة المطلقة للدين، التي أسست على ضوء مبادىء الدين الإسلامي "أمة الإسلام"، التي من المفترض، من منطلق النظرة المثالية، أن تذوّب الأقوام المختلفة فيها، وبالتالي لا يعود أصل الحاكم الإثني مهماً، فيصبح من الممكن أن يحكم حاكم من غير العرب، وهو ما تحقق في ظل سيطرة الأتراك، ومن ثم قبول الفقهاء بسلطتهم[2]. بينما أوجدت فرق أخرى نظرية "الإمام المستور"، لتكون غطاءً لحكم طبقة من غير العرب (الفرس). وحين تمكنت وأصبحت القوة الأساسية في الدولة، أبقت

---

(١) أنظر بهذا الخصوص د. محمد عمارة «تيارات الفكر الإسلامي» دار الوحدة (بيروت) ١٩٨٥ (ص١٧).

(٢) منذ انهيار الدولة العباسية، تبلورت صيغ جديدة، في نظرة الفقهاء للدولة والنظام السياسي، وغدا الحفاظ على «الإيديولوجيا» هدف أساسي، لهذا نشأ مبدأ «الضرورة»، وانتشر الأخذ بمبدأ «الضرر الأقل». الذي على ضوئه جرى إسقاط مبدأ أن يكون الحاكم من قريش، والقبول بخلافه آل عثمان «بحكم الضرورة».

أنظر: محمد اركون، لوي غارديه «الإسلام الأمس والغد» دار التنوير (بيروت) ط١، ١٩٨٣ ص٣٤.

وأنظر أيضاً: البرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ١٩٣٩» دار النهار للنشر (بيروت) ١٩٧٧ الطبعة الثانية (ص٣٢ ٣٥).

الخليفة العباسي حاكماً اسمياً.

من هنا لا يجوز لنا أن نقفز عن طبيعة الاضطهاد المزدوج الذي عانته الأقوام والشعوب الأخرى، وإلا فسرنا أحداث التاريخ خارج السياق الذي حدثت فيه. لذلك يبدو تعبير "الشعوبية"[1]، الذي أطلق على حركات الأقوام والشعوب الأخرى كأنه تعبير ذو طبيعة تعصبية، لأنه ينطلق من فكرة مطلقة، هي أحقية العرب في القيادة (والسيطرة) وبالتالي ترفض انتفاضات وحركات تلك الشعوب والأقوام، ويعزى إليها المآل السلبي للدولة العربية، لأنها كانت تزعزع ذلك الدور القيادي. ولأن هذه هي الإشكالية التي تتحكم في الرؤية، لم يجر التمييز بين حركات رجعية وأخرى تقدمية حدثت لدى تلك الأقوام والشعوب.

فجرى دمج انتفاضة بابك الخرمي بمطامح الارستقراطية الفارسية، ونزوعها إلى السيطرة على الدولة، وهكذا.... واعتبرت كلها حركات "شعوبية" هدامة، مدمرة، حاقدة، ولأن الاتجاه "القومي" الذي نناقشه ينطلق من ذلك، فقد كان طبيعياً أن يلقي تبعة الانهيار على عاتق سيطرة الأقوام الأخرى (وهي على كل حال سيطرة طبقة من تلك الأقوام)، لأنه لم يجد سبباً لحدوث هذا الانهيار سوى "مؤامرات الخارج"، لأنه يسقط من ذهنه إمكانيات التفكير في أسباب أخرى بنيوية داخلية، لأنه أضفى طابعاً إلهياً عليها، حوّلها إلى "مقدس"، والمقدس الإلهي صحيح دائماً.

(١) أنظر مثلاً، د. عبد العزيز الدوري «الجذور التاريخية للشعوبية» دار الطليعة (بيروت) ط١ شباط ١٩٦٢، وط٤ شباط (فبراير) ١٩٨٦.

هنا يمكننا أن نلاحظ الاندماج بين الإشكاليتين اللتين نبحث فيهما، فلقد جرى أولاً طمس التاريخ العربي، في إطار صيغة اندماج العروبة بالإسلام، ومن ثم إسباغ الطابع الديني على التاريخ العربي، والآن يجري تمجيد "التاريخ العربي" المطموس، وهو تمجيد خصّ الطبقة الحاكمة تحديداً، وانطلق من الدفاع عنها، ضد "طبقات" طامحة في الحكم (وتمثل نفس الطبيعة الطبقية)، وأخرى تدافع عن وجودها، ضد كل استغلال واضطهاد (الشعب).

لكن لماذا سيطر "الأعاجم"؟ هل بفعل خارق؟ أعتقد أنه لم يكن ممكناً أن يسيطر "الأعاجم" لولا تدهور البنية الاقتصادية الاجتماعية السائدة، وبضمنها تدهور وضع الطبقة المستغلة الحاكمة ذات الأصل العربي، وبدء تفكك الإمبراطورية نتيجة النضالات الطبقية والقومية في إطارها. إن عجز الطبقات الجديدة التي تمثل نمطاً اقتصادياً اجتماعياً جديداً والتي كانت تتوالد في رحم النمط السائد عن الانتصار[1]، في وضع غدت فيه الطبقة الحاكمة عاجزة عن تجديد ذاتها، وعن الاستمرار، جعل القبائل ذات البأس تلعب دوراً مهماً في الحكم. وكانت هذه القبائل هي القبائل التركية والديلمية، ولو كانت هناك قبائل عربية ذات بأس لربما لعبت نفس الدور، لكن القبائل العربية كانت قد تحضرت بمجملها، ولم تعد قوة قتالية. هذا السبب، بالضبط هو الذي دفع ابن خلدون إلى أن يؤسس نظريته المعروفة، حول الصراع بين الحضر

(١) لم أشأ التوسع في هذه المسألة، أنظر: سلامة كيلة «إشكالية التجزئة في الوطن العربي» مجلة الوحدة شباط، آذار ١٩٨٧، العدد ٢٩/ ٣٠، (الصفحات ٩٨ ١٠٧).

والبداوة، وتحضر البداوة[1]، التي هي صيغة وصفية لوضع كان سائداً إلى عصره، ولم تكن تفسر هذا الوضع. إن عجز البنية الداخلية هو الذي فتح آفاق سيطرة قوى أخرى، وليس "الفعل الخارق" الذي لا يوجد في التاريخ مطلقاً.

إن سيادة الرؤية "القومية" لن تسمح لنا بتفسير الانهيار الضخم الذي حدث منذ القرن الحادي عشر، وأكثر من ذلك لن تجعلنا نفهم سبب العجز الذي تحكم في بنية المجتمع العربي، لما يقرب من عشرة قرون. وهذه هي الإشكالية النظرية التي لا تسمح بالبحث الجدي عن مكمن العجز، وسبب التخلف، وكما قلنا سابقاً لسوف تقدم لنا كلاماً مكروراً، ليفسر العجز بالعجز، والهزيمة بالهزيمة، ويلوك مدائح التمجيد بمناسبة وبدون مناسبة، ولمن هو أهل لها، ومن هو لا يستحقها.

بعد ذلك، هل نستطيع رؤية تاريخنا وفق ما كان؟ أعتقد أننا بحاجة إلى ذلك. لهذا لابد من تجاوز المفاهيم السلفية، لكي نقطع مع تلك التصورات التي كانت نتاج ذلك التاريخ، والتي انحكمت لرؤية. إيديولوجية معينة. وهذا يقتضي أن ننطلق من رؤية علمية تدرس التاريخ الواقعي، لا الأوهام الإيديولوجية، تدرس تاريخ العرب، من التاريخ الذي أنتج العرب، منذ بدء وجود المجموعات البشرية الإثنية في المنطقة (الجزيرة العربية، بلاد الرافدين، مصر، شمال إفريقيا)،

---

(١) بهذا الخصوص يمكن مراجعة «مقدمة ابن خلدون» دار العودة (بيروت) ١٩٨١، والكتاب يحوي فصولاً واسعة تناقش هذه القضايا.

وبالتالي تدرس تطور الإثنية العربية، بما تعنيه من أنها مجموعة بشر، تقيم فيما بينها علاقات اقتصادية اجتماعية، وتتحدث بلغة معينة، وتنتج فكراً وثقافة. وتدرس الإسلام في إطار الظرف الذي جاء فيه، وتراه بما هو تصور إيديولوجي أساساً، تحقق بناء على تطور الأديان ذاتها، وتطور البنى الاقتصادية المنتجة لها.

الفصل الحادي عشر

"الصحوة الدينية": الحلم والواقع

بماذا تتمثل أسباب "الصحوة الدينية"؟ لماذا ينهض الدين من جديد، بعد أعوام طويلة من السبات، أظهرت وكأنه تحول إلى علاقة فردية بين الإنسان الفرد، والله،

لا نريد تفسير الأمور ميتافيزيقيا، لنعزو كل ذلك إلى قدرة خارقة، أو جبروت مهين، لأنها تغيرات لا تتفق والحقيقة من جهة، ولا تعطي الظاهرة أفقها الحقيقي من جهة أخرى.

* * *

لقد خيض النضال في العقود الماضية (القرن الماضي) من أجل النهضة، التقدم، الثورة، أي من أجل تجاوز الماضي، تجاوز التخلف لمصلحة مجتمع حديث متقدم (وهنا يقاس التقدم، وكما حصل في الواقع، بما حققته أوروبا، بالمثال الأوروبي، رغم أن ذلك لا يعبر عن خطأ إلا جزئياً) لكن النهضة، التقدم، الثورة، لم تتحقق. لقد هزم مشروع النهضة، التقدم، الثورة، مؤقتاً، وتفككت أوصال القوى التي حاولته.

في نفس الوقت الذي بدا المستقبل حلماً ميتافيزيقياً، لأنه لم يعد يتجسد في تصورات وأفكار، وأساساً في قوى مناضلة من أجل تحقيقه.

إن الانهيارات التي حدثت في العقود الماضية، وأساساً انهيار العلم الذي سكن وعي القوى الناهضة، التقدمية، الثورية، وانهيار حلم الجماهير التي فكرت أن الوقت قد حان حيث تنفض عن كاهلها ظلم قرون طويلة، استشعرت بها، وتحسستها بشكل مكثف في ظل الدولة العثمانية، مما دفعها لأن تكون "علمانية" ملحدة، قومية، أو ليبرالية، كل ذلك من أجل المساواة، العدل، وإزالة الاضطهاد. فماذا يبقى بعد الانهيار، الانهيار الذي يؤدي إلى حالة من "الفراغ" في الحلم (غياب الأمل، التصور النظري، الحماسة النضالية)؟ بالتأكيد لا يبقى سوى الآخرة، ذلك "الطم" الموروث من الماضي، والذي تعلقت به أجيال على مدى مئات القرون.

من هنا يجب أن نفهم أسباب "الصحوة الدينية"، الأصولية، السلفية، الطائفية، ونحن هنا نقصر البحث على الجماهير الشعبية فقط، لأن الفئات المستغلة، تدفع بالدين لكي يملأ عقول "العامة" لأنه يخدمها، حيث تعيد تكوين سيطرتها عليها، كما كانت لقرون عديدة إنها بذلك تعيد المعادلة إلى ما كانت عليه قبل انتشار الفكر القومي، الليبرالي والماركسي. وكل حديث خارج هذا السياق لا يقود إلى فهم صحيح لهذه الظاهرة وبالتالي إلى اتخاذ مواقف خاطئة منها، كتجميدها، أو التهويل من قدرتها، والذهول لمدى انتشارها. إنها تعبر عن انتشار حالة واسعة من العجز واليأس لدى الجماهير الشعبية، وبذلك فهي تعبر عن مشكلتين، يفرض البحث عن طرق مواجهة "الصحوة الدينية"

التصدي للبحث فيهما:

الأولى: اتساع المشكلات الاقتصادية الاجتماعية، وبالتالي تفاقم مشكلات الجماهير، خصوصاً مشكلات الفقر والجوع.

الثانية: مشكلة الحركة السياسية، مشكلة عجزها، وهامشيتها، وظهورها بمظهر العاجز عن طرح حلول منطقية لمشكلات الجماهير، وهذا ما يستحق الإشارة هنا.

إن تفاقم المشكلة الاقتصادية الاجتماعية، مسألة جوهرية، أساسية في تحقيق الثورة، لأن الطبقات المضطهدة، التي تشعر باضطهادها، هي التي تحقق الثورة، إنها أساس الثورة، وبدونها لا إمكانية للتغيير. لكن ذلك وحده لا يكفي، لقد عاشت الجماهير العربية اضطهاداً واضحاً خلال حكم الدولة العثمانية، وعبرت عن رد فعلها بأشكال مختلفة (الانتفاضات المحدودة،ن بعض أشكال التصوف...) لكنها لم تستطع تحقيق الثورة، ولم تدخل ميدان الصراع الطبقي، إلا بعدما انتشرت الأفكار الحديثة (القومية، الليبرالية، الماركسية)، لأنها، في تلك اللحظة فقط، شعرت أنها تمتلك تصوراً حديثاً، يحقق العدل والمساواة لكن التجربة فشلت، وتبين أن هذه الأفكار لم تكن هي القادرة على تحقيق حلمها، لكن ما هي الأفكار التي تحقق الحلم؟ لقد غاب الفكر الحديث عجز عن أن يجيب على المشكلات الماضية والراهنة، أن يبرر أسباب العجز الماضي، وبالتالي أن يؤسس لتصور مقنع واقعي، يكون مقنعاً وواقعياً فقط، بقدر اقتناع الجماهير بأنه كذلك.

لقد غاب الفكر، فانتشر الوهم، غابت الرؤية الواقعية فانتشرت الرؤية الميتافيزيقية.

من هنا يجب أن نبدأ، فلماذا عجز الفكر؟ وأولاً أي فكر هو الذي عجز؟ ما هي مشكلات الفكر العربي بمختلف اتجاهاته؟ لماذا لم يستطع أن يكون فكراً واقعياً؟ لماذا لم يؤسس وعياً مطابقاً، أي وعي الجماهير، هو مصلحة الجماهير؟.

إن اليأس والعجز هما أساس الميتافيزيقيا، اللامعقول، الوهم، الحلم، وأسبابها هو غياب القدرة على التفكير، وبالتالي الوصول إلى استنتاجات منطقية، تخص التغيير، بمعنى الشعور بالاضطهاد، "وعي" الاضطهاد" دون القدرة على وعي إمكانيات تجاوزه. ولقد كان دور الفكر، في كل مرحلة (ولكل مرحلة فكرها) هو ذلك العامل الذي يعطي القدرة على وعي الاضطهاد، ووعي إمكانيات تجاوزه. لقد كان دوره، هو تجاوز لحظة العجز واليأس، نحو الأمل، والإمكانية، وبالتالي نحو الفعل.

أما في الوطن العربي، فقد ملّت الجماهير الفقيرة والمضطهدة، والمسحوقة، من كل التيارات الفكرية التي انتشرت منذ بداية هذا القرن، وناضلت تحت لوائها، ودافعت عن أحزابها. لكن ظلت الدائرة تدور، تلك الدائرة المغلقة، التي كانت تبدأ لتنتهي حيث بدأت. لقد سادت الحركة الدائرية، وغابت الحركة اللولبية. والتابع لمسار الفكر الحديث (من خلال دور الأحزاب التي عبرت عنه)، يلاحظ ذلك، يلاحظ انكسارات الأمل وتحطم الحلم. فقد كانت الفكرة القومية، من أولى الأفكار التي طرحت، في مواجهة الدولة العثمانية، ثم في مواجهة الاستعمار، حيث تأسست الأحزاب التي اعتبرت هذه الفكرة، هي جوهر نشاطها. إنها أحزاب الوحدة القومية، تلك الوحدة التي تحقق التقدم، الذي يجلب المساواة، والرفاه. لهذا رأينا الفكرة القومية، وقد

غدت فكرة شعبية، بمعنى جماهيرية، نتيجة اقتناع فئات واسعة بها. لكن ورغم أن هذه الجماهيرية قادت إلى انتصار قوى قومية في بعض الدول العربية، وجدنا الحلم ينكسر، لأن السلطة الجديدة، عجزت عن تحقيق آمال الجماهير، لا بل أسهمت في تفاقم مشكلاتها، وبدلاً من أن تكون القوى الرجعية المستغلة الحاكمة، هي قوة كبح الجماهير وقمعها، واستغلالها، غدت تلك السلطة هي كل ذلك. وإذا كانت عقود سبعة من النضال القومي، لم تسمح بإعطاء أبعاد منطقية واقعية لقضية الوحدة، وهو ما أربك "الوعي" الجماهيري، فقد أسهم عجز القوى القومية عن تحقيق وحدات،كانت في لحظة تبدو متاحة. زاد من هذا الإرباك، وجعل اليأس يطفو، ليطغى على الحلم. مما أخرج الفكرة القومية كلها عن إطارها الواقعي، وجعلها تبدو "حلماً"، ذلك الحلم الخيالي (الوهمي)، المرتبط بأمل غامض، الأمر الذي أخرجها عن أن تكون فكرة نضالية، وهدفاً عملياً مباشراً.

وإذا كانت قضايا الحرية والديمقراطية أحد المحاور الأساسية في الفكر العربي الحديث، والتي استقطبت قوى جماهيرية، فقد واجهت نفس ما واجهت الفكرة القومية، لأنه إضافة إلى أنها ظلت أفكاراً غائمة، غامضة، فقد وضعت على محك التجربة، وحينما تحولت إلى غطاء، أو صيغة إيديولوجية لبنية شديدة القمع، أو قادت حين جرى تطبيقها بشكل ما إلى فوضى (تجارب الحكم "الليبرالي" البرلماني، الحزبي)، مما استوجب الدفاع عن الديكتاتورية العسكرية. وهكذا الأمر مع كل الشعارات التي تناولت التقدم الاقتصادي والاجتماعي، العدل والمساواة، وإزالة الظلم الاجتماعي (أي الاشتراكية كما أسميت)،

وكذلك قضايا الدفاع عن الوطن والتحرير. إلى الحد الذي جعل الأمور تبدو وكأنها تسير في طريق انحداري، إلى الهاوية، إلى الدمار. لهذا كانت الصحوة الدينية، هي نقطة التوازن.

إن مشكلة "الصحوة الدينية" هي مشكلة خمود الفكر، وخبو الأمل، والضياع. هل نقفز عن ذلك، لنبرر عجزاً كامناً فينا؟ هل نهول من قوة الآخرين، لكي نخفي ضعفاً نعيشه؟.

لقد ردت الإيديولوجيا السلفية، المنهارة، على هزيمتها، فكانت الصحوة لكن الصحوة اليوم مسلحة بالفكر، وبالمفكرين، ليس من الطبقات القديمة المنهارة فقط، بل ومن المثقفين "العلمانيين" لهذا ازدادت الأهمية لحيوية الفكر.

إن الهدف الأول كما يبدو، يكمن في معركة متشعبة الاتجاهات، وإن كانت ذات جذر واحد، إن حيوية الفكر يجب أن تنصب أولاً على مراجعة التجربة السابقة، مراجعة الفكر، إعادة النظر بالفكر ذاته، ومراجعة الممارسة، من أجل اكتشاف تلك الهوة بين النظرية والممارسة، وهذه معركة مع الذات، من أجل إعادة تقويم البنية، من أجل الوصول إلى "نقطة الصفر" إلى اللحظة التي تسمح لنا القول أي فكر هو الذي يحقق لنا انسجامنا مع ذاتنا، مع مصالحنا ومطامحنا (وهنا أحدد مصالح ومطامح الجماهير الشعبية، المسحوقة والمضطهدة، رغم الحاجة للتحديد الأدق)، والذي نستطيع من خلاله أن نؤسس وعياً علمياً ثورياً، ونعيد بناء الحلم المفوت، حلم "النهضة"، "التقدم"، "الثورة"، التغيير. أن نؤسس وعياً طبقياً، نستطيع من خلاله دخول معركة الصراع

الإيديولوجي، ضد كل التلوينات الأيديولوجية المناقضة، والمناهضة لحركة التقدم.

لقد ملأت "الصحوة الدينية" فراغاً، فلماذا نسمح بوجود هذا الفراغ؟ هنا مكمن المشكلة، لذا يجب أن نبدأ من "نقد السلاح"، "نقد العقل"، "نقد الفكر"، يجب أن نبدأ من نقد السماء والأرض معاً "العقل والنقل" معاً، نقد "الأنا" و "الآخر" معاً.

المطلوب هزيمة الميتافيزيقا، لدى "الذات"، و "الآخر"، في الأرض والسماء.

المطلوب هزيمة كل الأفكار المثالية، المشوهة، المرتبكة، من أجل انتشار الوضوح العلمي، في مرحلة طغى الغيب فيها، وعلا شأن الميتافيزيقا، وانتشرت المثالية، فضاع الواقعي، الموضوعي، المادي. ولقد كانت الصحوة الدينية قمة هذا الطغيان، وذاك العلو، وذلك الانتشار.

وهذه خطوة (حتى وإن كانت أولية) ترتبط بمسار تغييري، يقوم على أساس الدور الذي يجب أن تلعبه الجماهير، انطلاقاً من مشكلات اقتصادية اجتماعية تعيشها، و"تعيها"، لهذا تتمرد عليها (سلباً وإيجاباً)، وعلى ضوء وعي جديد، وعي يلبسها الثقة، لأنه يكسبها الرؤية، ووفق عمل منظم.

لقد جاء دور الفكر فهل نبقى أسرى الصيغ المسطحة، والشكلية، والفارغة؟ المطلوب هو الانتقال من السياسي إلى الفكري الإيديولوجي، من التكتيكي إلى الاستراتيجي، من الجزئي إلى الشمولي، ومن السطحي إلى الجوهري.

الخاتمة

استعادة عصر النهضة في الوطن العربي

تفرض استعادة عصر النهضة كمشروع فكري سياسي، البحث عن جذر الإخفاق الذي حكمه. ولأن المسألة ليست فكرية / سياسية محضة، من الضروري البحث في أزمة هذا المشروع في الواقع ذاته، لأنه هو نتاج الواقع والمعبر عنه معاً، بمعنى أنه المعبّر عن وعي فئات اجتماعية لمشكلات الواقع من جهة، ولممكنات تحوله بما يحقق مصالحها من جهة أخرى.

والمشكلة الأساس هنا تتحدد في أن التطور في سياق رأسمالي كان ضرورة ملحة، وحاجة موضوعية بعدما غدت أوروبا رأسمالية، بينما لم تنجح ممكنات الواقع في تحقيق هذه الضرورة.

ولاشك في أن المشروع النهضوي العربي كان يعبّر عن هذه الضرورة بالذات، كان التصور الذهني "الحاكم" بتحقق الضرورة هذه، ولهذا كان المعبّر عن الوعي بها والمؤسس لمشروعيتها معاً. فإذا كان تأسيس الصناعة هو الضروري، في عصر نشوء الصناعة عالمياً وتحولها إلى قوى الإنتاج الأساسية، فإن مفاهيم القومية (والوحدة القومية) والدولة/

الأمة، والمواطنة، والعلمانية والديمقراطية، والعقلنة، وتحرر المرأة،.. الخ هي "المطابق" لهذه الضرورة، والمعبّر عنها (وعن الحاجة إليها). لكن هذه المفاهيم/ المنظومة لا تصبح واقعاً دون أن تتحول إلى مشروع سياسي تحمله طبقة، تكون معنية بتحقيق هذا التحول، ومن ثم تكون قادرة على تحقيقه.

هنا مكمن إشكالية عصر النهضة العربي، إشكالية التطور وإشكالية المفاهيم/ المنظومة معاً. فلا شك في أن فئات اجتماعية سعت من أجل تحقيق النهضة، عبر بناء الصناعة (ومن ثم إعادة تأسيس المجتمع انطلاقاً من ذلك)، لكنها كانت تهزم بالقوة الاستعمارية (تجربة محمد علي باشا)، أو بالتنافس غير المتكافئ، عبر سيطرة استعمارية مباشرة (تجربة بنك مصر)، ولهذا سنلاحظ بأن تحقيق التصنيع كان حلماً تهجس به فئات برجوازية طيلة النصف الأول من القرن العشرين.

لكنه لم يتحقق، وظلت الصناعة قطع هامشي، في بنية كانت لاتزال إقطاعية. وبذلك بانت استحالة تحقق النهضة، ولقد انعكس ذلك على الفكر النهضوي ذاته. ولأن هذه الاستحالة كانت واضحة منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، تحول مسار الفكر والسياسة إلى سياق آخر، هو ما أسمي بـ "عصر الثورة"، حيث فرضت الحاجة إلى التصنيع تبلور مشروع فكري/ سياسي "آخر"، قام على أكتاف فئات اجتماعية أخرى (هي الفئات الوسطى).

وسألاحظ هنا بأن فشل المشروع النهضوي، لم يأت كنتيجة مباشرة لنقص الوعي، أو لضعف الفئات الاجتماعية، بل نشأ نتيجة هيمنة النمط

الرأسمالي عالمياً، ليكون "نقص الوعي"، وضعف الفئات الاجتماعية حادثاً من نتاج ذلك. وسيبدو تحول الرأسمالية إلى نمط عالمي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكأنه الحد الفاصل بين ممكنات الانتقال إلى الرأسمالية وانتفائها. وإذا كانت الرأسمالية الأوروبية الناشئة قد حاربت محمد علي باشا وهزمت مشروعه، فإن استعمارها العالم وتحكمها بمواده الأولية، وبنمط اقتصاده، وبفرضها "الاقتصاد الحر"، جعل ممكنات أن ينشأ طموح برجوازي صناعي، أو أن يكون قادراً على الوجود ومن ثم المنافسة، متدنية إلى أبعد الحدود. لهذا ستبدو كل محاولات إنشاء صناعة هزيلة وهامشية، والدارس لتطور الاقتصاد في السنوات الخمسين الأولى من القرن العشرين سيلاحظ هذه المسألة بوضوح شديد.

لا شك في أن "تراكماً رأسمالياً" كان يتحقق (لدى كبار ملاّك الأرض، كما لدى التجار) وبالتالي لم تكن المشكلة هنا. لكن هذا التراكم الرأسمالي كان يوظف في قطاع بات، بفعل عالمية النمط الرأسمالي، ذو ربحية أعلى، وأقصد "القطاع الثالث" (أي قطاع التجارة/ الخدمات/ المال)، أو كان يكدس (كثروة) في البنوك الأجنبية.

إن تحقيق التصنيع كان يفترض إذن، إزالة الاستعمار، وتجاوز المنافسة، وتأسيس السوق، وكذلك إزالة النمط القديم السائد، والمدعوم من قبل الاستعمار ذاته. لكن البرجوازية المحلية لم تكون قادرة على كل ذلك، حيث أن أقسامها الصناعية "بدائية" (أو مبتدأة) وهشة، وأقسامها الأخرى متشابكة والاستعمار والإقطاع معاً.

وبالتالي فهي لم تحمل المشروع النهضوي العربي، الذي ظل المعبّر عن

أحلام وطموحات فئات مثقفة، كما ظل أقرب إلى المشروع الفكري منه إلى المشروع السياسي (العملي)، رغم أن وضعية الطبقة البرجوازية تلك كانت تنعكس في المستوى الفكري ذاك، ولكن بشكل سلبي، حيث بدا التيار الفكري النهضوي "مفككاً"، نتيجة بعض الميول الإقليمية (توافق الليبرالية وميول "القومية المصرية" مثلاً، وبالتالي تنافرها والقومية بمعناها الحديث)، أو نتيجة الميل للتشديد على قضية محددة من قضايا النهضة (القومية) أو نتيجة خلط مفاهيم حديثة (القومية) بمفاهيم مستمدة من الأيديولوجيا القديمة (الدين)... الخ.

لهذا فحين نناقش المشروع النهضوي العربي، لابد من أن نشير إلى "أزمة التطور الرأسمالي" تلك الأزمة التي كانت تعني بأن تحويل "التراكم الرأسمالي" إلى القطاع الصناعي، مسألة مستحيلة، وبأن حمل فئة برجوازية لمشروع النهضة على الضد من الاستعمار ومن أجل التحرر والتوحد، كانت نتيجة هزيلة. وبالتالي نصل إلى أن المشروع النهضوي العربي، المطروح في سياق البرجوازية كان مستحيلاً، فظلت أفكار النهضة، أفكار تنويرية فقط، ولكنها أيضاً بدت "مفككة" بمعنى أنها لم تتشكل كمنظومة فعلية تعبّر عن وعي الطبقة البرجوازية، ليبدو الليبرالية وكأنها في تضاد والقومية رغم أنهما صنوان، ولتبدو القومية وكأنها مناقضة للعلمانية.. الخ.

لهذا سيبدو المشروع النهضوي وكأنه ما تولفه نحن، عبر توحيد منظومة كانت متفرقة. لهذا أشرت إلى أنها عبّرت عن فكر تنويري، ولم تعبّر عن مشروع نهضوي حقيقي. فلقد بدت تمظهراتها السياسية

هزلية، المناهض للاستعمار ويسعى إلى التحرر سيبدو مختلطاً بالتراث ومشرباً بالأيديولوجيا القديمة، والداعي إلى الليبرالية سيبدو وكأنها "متحالف" والاستعمار، والساعي إلى تحقيق الوحدة القومية سوف يكون مدمجاً ذلك بالإسلام.

هذه الأمة، في التطور وفي الفكر، هي التي دفعت قوى جديدة لأن تهيمن بعد الحرب العالمية الثانية، حيث اندفعت الفئات المضطهدة في الريف (الفلاحون) وفي المدينة (الفئات الوسطى)، وهي تسعى لتجاوز اضطهادها، لكي تحقق ما فشلت الفئات البرجوازية في تحقيقه، بمعنى أن حلم التصنيع والتوحيد القومي والاستقلال، تحول إلى مشروع سياسي عملي، إلى حركة واقعية، وبدا وكأنه يتحقق حينها أصبحت هذه الفئات هي السلطة في عدد غير قليل من الدول العربية، لنعيش "عصر الثورة" الذي انتهى دون أن تتحقق "أحلام" النهضة، أو حتى بعضها. وإذا كانت هذه العملية عبّرت عن تحول مشروع النهضة من التنوير إلى المشروع السياسي. فقدا بدا وكأن منظومة عصر النهضة قد دمرت، استل فيها بعض مفاهيمها التي وضعت في إطار منظومة أخرى، بدت أكثر تقدماً مرة (الاشتراكية بين مزدوجين) وأكثر تخلفاً أخرى (بنية الأيديولوجيا القديمة). وفي كل الأحوال بدت العلمنة (فصل الدين عن السياسة وعن الدولة) والديمقراطية، وكأنها مرذولتين، وكأن الاستقلال والتوحيد القومي وحتى "الاشتراكية" تقوم على أنقاضها. وبهذا "تشرب" الاستبداد، وغدت الدولة نصف دينية نصف حديثة، حيث ظلت الشريعة مصدراً رئيسياً لقانونها (في الإرث والمعاملات

والزواج...). ولهذا حينها فشلت في تحقيق التطور الاقتصادي (التصنيع) وتحقيق الوحدة القومية (وهما مبررا شرعيتها في الحقيقة)، أو حينها سيطرت الفئات التي استفادت من المشروع فتحولت إلى "طبقة جديدة" غير معنية لا بالتصنيع والتطوير الاقتصادي ولا بالتوحيد القومي. حين ذاك بدا وكأنها تتخلص من كل مشروع النهضة، لعود أدراجها وتتكيف ومتطلبات النمط الرأسمالي العالمي.

هنا سنقول بأن الفئات الوسطى عجزت عن أن تحقق المشروع الذي دعت إليه (المقتطف من مشروع النهضة العربي)، رغم أهمية الأهداف التي سعت من أجل تحقيقها، ورغم محوريتها كذلك) لأنها، وهي تتحول إلى سلطة غلبت مصالحها الخاصة (التي كانت الدافع الأساسي لكل دورها الثوري منذ نهاية الحرب الثانية) على مصلحة الوطن/ الأمة، كما فعلت الطبقة البرجوازية من قبل. ولكنها بدت وكأنها تدمر مشروع النهضة كله. وسنلحظ هنا إشكالية دور الفكر، حيث تحول الفعل النظر من السعي لتأسيس منظومة متكاملة تعبّر عن الحلم بتحقيق "واقع حديث". إلى التضخيم في تناول بعض عناصر النهضة، رغم أهمية هذه العناصر ومحوريتها، وإلى تأسيس منظومة تطابق مصلحة الفئات الوسطى الساعية إلى "التبرجز". وبهذا "تلاشى" مشروع النهضة العربي، وعندئذ كان محتماً نهوض الأيديولوجيا القديمة، عبر نشوء الفكر الأصولي والحركات الأصولية.

عن المشروع النهضوي العربي

ربما بضع كلمات

ساد الاعتقاد منذ الخمسينات من القرن الماضي بأننا قد تجاوزنا عصر النهضة، حيث انتصر "عصر الثورة" منذ ثورة يوليو المصرية سنة ١٩٥٢. بمعنى أن تحولات سنوات الخمسين تل أشارت إلى أن الأهداف التي أصبحت هدف النضال العربي، هي في الواقع تجاوز لأهداف عصر النهضة العربي، خصوصاً مع تعمق الميل لتحقيق التنمية، هذه الخطوة التي وسمت بأنها تحقيق للاشتراكية. لكن سنلاحظ هنا بأن تحولات الخمسينات عبّرت عن أزمة عميقة حكمت تطور العرب، وعن فشل في تحقيق "أحلام" عصر النهضة العربي، وأقصد هنا بأن ما سمي تجاوز لعصر النهضة هو في الواقع "تجاوز" لـ "أحلام" لم تتحقق على الإطلاق، وربما يكون في ذلك إضاءة لكل الانهيارات التي تحققت فيما بعد (أي الانتقال من "الثورة" إلى الردة)، ولكن أيضاً تشير إلى الأسباب التي فرضت العودة إلى التأكيد على ضرورة "تجديد المشروع النهضوي العربي".

لكن هذا التأكيد يشير إلى أن "عصر الثورة" ذلك لم يحقق "أحلام" النهضة كذلك، لهذا وجبت العودة إلى "المشروع النهضوي العربي". وربما كانت هذه النتيجة تؤسس إلى أن "عصر الثورة" هو المؤسس لعصر الردة، وبهذا ستهدف المحاولات إلى إعادة إنتاج عصر النهضة (في المستوى النظري السياسي، أي كمشروع) التخلي عن "عصر الثورة"، بمعنى التخلي عن جملة الأهداف التي كانت في أساس مشروعيته، مما

يجعل محاولات تجديد مشروع النهضة العربي تغرق في "أحادية"، حيث سيصبح عصر النهضة (أو مشروع النهضة) هو معكوس عصر الثورة (أو مشروع الثورة). بتحديد أدق ستصاغ مفاهيم النهضة في قالب ليبرالي محض (ستطغى الليبرالية) ما دام انهيار "عصر الثورة" ارتبط في تحليل العديد من المثقفين، بسيادة الاستبداد. وتشكل الأنظمة الشمولية أشير هنا إلى أن عصر النهضة سيختصر إلى "الفكرة الليبرالية" (سواء ليبرالية حركة الإصلاح الديني، أو ليبرالية تيار أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل.. وطه حسين).

لاشك في أن "عصر الثورة" ابتسر مشروع النهضة العربي، حيث التزم تحقيق الوحدة العربية، ولكن القومية هنا وضعت في إطار منظومة غير تلك التي تأسست في عصر النهضة (وأقصد المنظوم الليبرالية الديمقراطية العلمانية العقلانية..). وإذا كان بعضها يعبّر عن "تقدم" خصوصاً فيما يتعلق بالتأكيد على التنمية (دور الدولة الاقتصادي، التصنيع، ضمان مستوى معين لمعيشة البشر..) فإن بعضها الآخر كان "ردّه" حيث انكفأت إلى ما قبل عصر النهضة، خصوصاً فيما يتعلق بالليبرالية والعلمانية والعقلانية، ليبدو تلك المنظومة وكأنها تتشرب "أصولية" ما، أساسها الاستبداد والتعصب القومي.

لكن لا يجوز أن نستنتج بأن الردة نتجت عن كل ذلك، وإن كان تجاهل العلمانية والديمقراطية والعقلانية، سمح بأن تأخذ الأيديولوجيا القديمة دورها من جديد، وتعيد سيطرتها على قطاعات متسعة من الشعب. هنا علينا أن نحلل أسباب فشل "التنمية" التي كانت "عنوان"

عصر الثورة، وبالتالي انهيار الأحزاب التي قادت ذلك العصر، والأنظمة التي غدت أمثاله" في هذه المسألة لا يساعدنا تحليل الخطاب الفكري" كثيراً، وإن كان يؤشر لزوايا معينة، ومشكلات محددة.

ليست استبداديتها، مثلاً هي السبب في فشلها، حيث أن التطور الاقتصادي الحقيقي تحقق في كنف أنظمة استبدادية، منذ انتصار الثورة البرجوازية، مؤسسة الفكر الليبرالي. وسيكون الاستبداد الإطار الملائم للتطور في ظروف محددة أقصد هنا بأن الاستبداد ليس العنصر الحامل للردة، على العكس من ذلك فقد كان ضرورياً لتحققها، فإذا كان الصيغة التي حاولت السلطة من خلالها تحقيق التطور الاقتصادي الاجتماعي والثقافي التعليمي، عبر تحول الدولة إلى "رب عمل" و"مصلح اجتماعي" معاً. فإنها ذاتها الصيغة التي كانت ضرورية لأن تعاد هيكلة الطبقات في المجتمع، وبالتالي غدت وسيلة إعادة تشكيل الطبقة المسيطرة" عبر استحواذ "السادة الجدد" على "الرأسمال العام".

المسألة تتعلق بأن دخول طبقة جديدة على خط قيادة الصراع الاجتماعي (وهنا نقطة التجاوز لعصر النهضة) كان يؤسس لتصورات تطابق مصالحها. وهنا كانت نقطة فشل مشروع النهضة، هي ذاتها نقطة انطلاق مشروع الثورة، وأقصد تطوير الاقتصاد، (أي التصنيع وتحديث الزراعة، وكل ما يتعلق بتحقيق "التنمية").

بمعنى أن ذلك التجاوز لمشروع النهضة (الذي أشرت إليه سابقاً) لم يكن سوى تجاوز في "الشكل" (وأنا لا أقلل هنا من قيمة الشكل، على العكس من ذلك، لكنني أحدده مقابل الجوهر الذي أشير إليه، ألا

وهو تطور الاقتصاد). إنه إعادة صياغة للمنظومة الفكرية/ السياسية. بما يتوافق مصلحة ووعي طبقة جديدة، هي الطبقة الوسطى ثم تحديداً طبقة الفلاحين التي غدت هي القيادة وهي السلطة. لكنها، كذلك، إعادة صياغة انطلاقاً من الميل لتأسيس صيغة قادرة على تحقيق التطور الاقتصادي (وبالتالي الاجتماعي، السياسي والثقافي). ومن هذا المدخل تسربت مفاهيم "الاشتراكية" و "الثورة"، وتجاوز "الديمقراطية المزيفة" لمصلحة "الديمقراطية الاجتماعية"، (أو الديمقراطية الشعبية).

لكن، ولأن هذه الطبقة "فكّرت" في حدود مصالحها، خدمت كل هذه المفاهيم/ الممارسات مصلحة الفئة التي أمسكت زمام السلطة منها، حيث تحولت إلى فئة تمتلك الرأسمال (الثروة)، ليعاد إنتاج التكوين السابق لـ "عصر الثورة" ولكن في ظرف جديد، حيث عاد الانفتاح الاقتصادي (السوق الحرة) وأعادت هي توظيف الرأسمال المنهوب في القطاعات التي لا تحقق تطوراً، وأقصد القطاعات غير الإنتاجية (أي في التجارة الخدمات المال) كما كانت تفعل البرجوازية القديمة، التي عادت كشريكة في إطار "الطبقة الجديدة" هنا اكتملت الردة، وبالتالي بدأت الأيديولوجيا القديمة (التي تأسست منظومة عصر النهضة على أنقاضها) انتعاشها وتوسع فاعليتها، ومد سطوتها.

إنها عودة على بدء، حيث عدنا إلى النقطة ذاتها التي انطلق منها عصر النهضة العربي (أي تجاوز الأيديولوجيا القديمة). ولكن أيضاً عدنا إلى النقطة ذاتها التي انطلق منها "عصر الثورة" (أي ممكنات تحقيق التطور الاقتصادي الاجتماعي). وبالتالي عدنا إلى طرح الأسئلة ذاتها

أي: كيف نحقق تطورنا؟. كيف تتحقق الوحدة القومية؟ كيف نحقق استقلالنا؟.

ولكن نجيب بشكل مرض، يجب أن نلاحظ بأن القرن العشرون كان "مثقلاً" بالأفكار والمفاهيم والمشروعات، كما شهد تجارب عديدة تستحق التقيم والدراسة.

ازمة مشروع النهضة العربي

بداية السبعينات من القرن الماضي كانت تؤذن بتلاشي الحلم النهضوي، كما حلم الثورة. حيث بدا وكأن نضالاً طويلاً امتد على مساحة القرن العشرين، لم يثمر عن شيء. على العكس من ذلك، سمتان إستشرتا وعبّرتا عن أن الأمور جرت وكأننا لم تشهد عصر نهضة، الأولى منها تعلقت باستشراء الاستبداد مما كان يوحي (أو يرمز) إلى أن "النظام المملوكي العثماني" أعاد إنتاج ذاته، حيث تحكمت أنظمة بطركية كثفت أبوية التكوين الريفي، الذي أصبح هو السلطة. وبهذا أصبحت استعادة "اللحظة الليبرالية" في عصر النهضة ضرورة، للرد (وهنا بشكل غير مباشر) على شمولية تحكمت. السمة الثانية تعلقت بعودة الروح للأيديولوجيا القديمة، وبدء إعادة إنتاجها في إطارات أوسع، ومن ثم بدء تحوّلها إلى "قوة" واقعية، مما فرض طغيان الأصولية ومستتبعاتها (الأصوليات المعاكسة)، الأمر الذي أجّج "الشطح" نحو نشوء حركة إصلاح ديني جديدة، جعل "مسار التطور" مرتبط بخطوة كهذه، فغدت "تضخم"، وتجرّ الفكر في اتجاه التمحور حولها. وأيضاً جرت استعادت حركة الإصلاح الديني التي بدأ بها عصر النهضة.

سيبدو إذن، أن الانهيارات الواقعية التي بدأت منذ بداية السبعينات (الامتداد عن حلم التصنيع والتحديث والوحدة)، التي فرضت تفكك الأفكار المعبّرة عن حلم التقدم والتطور، أضفت إلى التخلّي عن "الثقافة" (أو عن البناء الإيديولوجي، أو المستوى الفكري) للأيديولوجيا القديمة، مما أسس لإعادة إنتاج التعصب الديني، ونظام الطوائف والملل (وبالتالي التناقضات الطائفية)، وطغيان "البنية الإيديولوجية" التي قام عصر النهضة العربي على أنقاضها. وبالتالي حكم الوعي هاجس النهضة من جديد، فأصبحت فكرة استعادة عصر النهضة العربي رائجة، ولكن أيضاً ملحّة. ولا شك في أن إعادة تأسيس المنظومة الحديثة التي بدأت تبلورها في عصر النهضة العربي مسألة حاسمة، لأن التقدم والتطور والتحديث، والتصنيع و... الخ، لا تتحقق كلها إلا في إطار رؤية حديثة، ووعي حديث.

ولا شك، كذلك، في أن أساسات فكر عصر النهضة الكبرى، لازالت راهنة، رغم أنها طرحت منذ أكثر من قرن. والسبب في ذلك يكمن في أن الصناعة والتحديث لم يتحقق واقعياً، وبالتالي لم تحل مشكلات هي وثيقة الصلة بها. لقد حاول روّاد النهضة العرب، تأسيس وعي يستند إلى أسس جديدة، كالعقلانية في مواجهة الجهل والقدرية والأساطير والسحر. لكنهم أيضاً عملوا على ترسيخ مفهومات جديدة يسهم ترسيخها في إعادة تشكيل العلاقات في المجتمع، منها مفهوم الأمة (والقومية)، لتصبح هي المحدد العام للبشر، بديلاً عن التحديد الديني، أو الطائفي، أو القبلي، أو المحلي. ولتؤسس من جهة لمفهوم المواطنة

كونه يعرف البشر انطلاقاً من ارتباطهم بأمة ووطن، وبالتالي يؤسس العلاقة القانونية فيما بينهم انطلاقاً من هذا الأساس، دون أي أساس آخر. لتؤسس من جهة أخرى لمفهوم الدولة/ الأمة، المحددة في تشكل الدولة القومية. وهذا ما كان يؤسس لرابطة جديدة تحكم البشر فيما بينهم، وتحكم علاقتهم بالدولة. وهو الأمر الذي كان يستدعي مفهوم العلمنة، المحدّد في فصل الدين عن السياسة وعن الدولة (دون أن يعني ذلك المسّ بالدين كعلاقة بين الفرد والله)، كون مفهوم المواطنة، ومفهوم الدولة/ الأمة، ليسا ممكنين دون هذا الفصل. لكن روّاد النهضة العرب "أكملوا" هذه المنظومة بالتأكيد على ضرورة الديمقراطية، كونها الآلية التي ترتّب العلاقة بين الأفراد والسلطة. ويمكن هنا سرد العديد من المفهومات الهامة التي تناولها روّاد النهضة، ودعوا لتحقيقها (منها حرية المرأة، حقوق الطبقات والفئات الاجتماعية، التحديث في الثقافة والفن و...).

وكانت هذه المفهومات/ القضايا تطرح بهذا الشكل المتماسك أو ذاك، أو ربما كان بعض المفكرين يتناول مفهوماً منها دون مجمل المفاهيم الأخرى، أو كان يشدد على مفهوم أكثر من المفهومات الأخرى. لكنها شكلت منظومة عبّرت عن "حلم" عصر النهضة، وحكمت ممارسات طبقات، أو فئات لسنوات طويلة.

وإذا كانت ظلت تعبّر عن نزوع فكري، وحاولت بعض الاتجاهات السياسية تحقيقها "بعضها"، فإن "عصر الردة" المشار إليه أعلاه جعل كل هذه المفهومات مفهومات راهنة، فنحن بحاجة ماسّة لتأسيس

"إيديولوجيا" حديثة، ونحن بحاجة أمسّ إلى الديمقراطية، والعلمانية. وكذلك فنحهن بحاجة لإعادة إحياء الحلم بتحقيق الوحدة العربية، خصوصاً بعد تعمق التفتت أو خطر التفتت الذي لعبت الردة الأصولية دوراً مهماً في إعادة إنتاجه. وكذلك خصوصاً بعد اتساع الشعور بأن هذا التفتت يقود إلى التلاشي.

لكن ما أودّ الإشارة إليه هنا يتحدد في أن الضرورة تفرض أن تتأسس "منظومة متكاملة"، وأقصد أن ذاك الانفصال بين الليبرالية والقومية والعلمانية... الخ الذي ميّز عصر النهضة، وقاد في "عصر الثورة" إلى الإعلاء من شأن القومية على حساب الليبرالية والعلمانية، ذاك الانفصال يجب أن ينتهي لكي تتأسس منظومة تعبّر حقيقة عن "الوعي المطابق" لمسار التطور. وهذا يطرح التساؤل حول أسباب "التفكك" السابق، وبالتالي كيف يمكن أن تتأسس تلك المنظومة المتسقة؟ ومن ثمّ يطرح التساؤل حول من هي الطبقات القادرة على تحقيق التطور ذاته، وبالتالي أولاً تأسيس تلك المنظومة، التي هي المعبر عن "الوعي المطابق" لمصالحها؟

إذا كان عصر النهضة العربية هو عصر البرجوازية بامتياز، حيث أنها سعت من أجل تحقيق الاستقلال. وبعضها سعى من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة القومية والعلمنة... الخ. وحاولت قطاعات منها (وإن محدودة) بناء صناعة وطنية، وإعادة تشكيل الاقتصاد بما يحقق هذا الفرض. فلقد فشلت، فشلت في بناء الصناعة وفي تحقيق الاستقلال، والوحدة القومية والعلمنة... الخ. ولا شك في أن "تفكك" منظومة

المفاهيم كانت تعبّر عن أزمتها، وعن عجزها عن تحقيق التطور في إطار سيادة النمط الرأسمالي العالمي (عبر الاستعمار تحديداً). لهذا نهضت الفئات الوسطى، التي حققت بعض التطور لكنها فشلت كذلك. وفشلها هو الذي أطلق العنان لانبعاث الأيديولوجيا القديمة، ولكل الميول الناقدة للاستبداد والأصولية، وبالتالي الحالمة باستعادة عصر النهضة.

المسألة هنا لا تتعلق بالأفكار، حيث المنظومة ذاتها لازالت حلم الساعين لتحقيق التطور. وإن كان الجهد النظري ضروري من أجل تحقيق إتساق المنظومة، وتحويلها إلى مشروع سياسي. ولهذا يتشعب البحث، ليس إلى التأكيد على ضرورة الليبرالية، أو العلمانية، أو التوحيد القومي... الخ. رغم أهمية كل ذلك، بل يتشعب في اتجاه ممكنات التطور في الواقع، وطبيعة الاختيارات الاقتصادية الاجتماعية التي يجب أن توجه العمل، وبالتالي عن الطبقات، الطبقات الحاملة لمشروع مجتمعي شامل...

إذن سيبدو تحقق مشروع النهضة مرتبط باختيار اقتصادي اجتماعي محدد، كما ستبدو منظومة المشروع النهضوي العربي ضرورية لكي يتحقق ذاك الخيار الاقتصادي الاجتماعي، حيث ليس من الممكن تجاهل أن تحقيق التطور يفرض تشكل الدولة/ الأمة، وتحقق المواطنة بحيث يخضع الأفراد لقانون واحد يحقق المساواة فيما بينهم، كونهم مواطنين، وفصل الدين عن السياسة والدولة معاً، ليعبّر عن حق الأفراد في المستوى العبادي..

اليسار ومشروع النهضة في الوطن العربي

اعتقد بأن اليسار (وأقصد الماركسيين هنا) كان قد التقط "مسائل النهضة" منذ عشرينات القرن الماضي، أي منذ بدء تشكله، حيث اعتبر أنه وريث عصر النهضة العربي، الذي كان قد بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر، بعدما كان يتوضح مذاك بأن عصر النهضة ذاك يعيش أزمة عميقة، ويفتقد مشروعه السياسي العملي، والطبقات التي تحمل أهدافه. ولقد غدا اليسار مذاك هو المجد في صياغة مفاهيم النهضة، وفي تشكيلها تكوين نظري متماسك، مما كان يوحي بأنه يعيد تأسيس مفاهيم النهضة في المستوى الفكري كما في المستوى السياسي العملي، وأنه كذلك يسعى لتحقيقها واقعياً. ربما تجلى ذلك واضحاً في وثيقة صدرت سنة ١٩٣٤ عن مؤتمر المثقفين العرب المنعقد في زحلة، والتي حملت عنواناً لافتاً: "في سبيل الوحدة العربية". والوثيقة تكثف مفاهيم النهضة العربية، لكنها كذلك تحولها إلى مشروع سياسي. (أي إلى مشروع تحقيق النهضة العربية). ليبدو اليسار هنا، أنه الحريص على الربط بين الوحدة العربية والديمقراطية والعلمانية، وتحرر المرأة، والتصنيع والتحديث و... أولاً الاستقلال. ولا شك في أن أسماء مثل رئيف خوري وسليم خياطة، وعمر فاخوري، لا يمكن إلا أن توضع في إطار فكر النهضة، وإلا أن تكون من أعلام النهضة.

لكن سيبدو هذا التحديد وكأنه يلمس السنوات الأولى من بدء تشكل اليسار، خصوصاً السنوات منذ العشرينات من القرن الماضي إلى ما يقارب نهاية الثلاثينات منه، وهي سنوات مخاض تشكل اليسار،

وفي المشرق العربي خصوصاً. حيث أن التقيم العام لموقف اليسار من قضايا النهضة العربية، يختلف كثيراً عما أشرت إليه، وربما لا يمت إليه بصلة، حيث تسيدت تصورات مختلفة، وربما مناقضة لكل منظومة عصر النهضة العربي، أو تسيدت أحياناً مفاهيم بعض تيارات عصر النهضة، خصوصاً تلك المنطلقة من ميل ليبرالي يؤسس لـ "قومية قطرية". وبالتالي بدا وكأن اليسار يعاكس حركة النهضة العربية، وأعتقد بان في ذلك قدر من الصحة، وسيبدو عبر التحليل بأن أزمة اليسار كمنت هنا.

أولاً لا شك في أن بدء تشكل اليسار كان هو ذاته مسار استيعاب عصر النهضة، وإعادة إنتاج تصوراته معاً لكن "انقلاباً" حصل، قطع هذا المسار، وأفضى إلى التشكل في "قالب" آخر، تحقق منذ نهاية الثلاثينات (١٩٣٧)، وجعل الماركسيين غير معنيين بمسألة النهضة العربية، لا من حيث المفاهيم ولا من حيث المشروع السياسي. حيث هيمن الميل المحلوي (القطري)، وتقزم الفكر إلى "مبرر" لتكتيك سياسي.

لكن المشكلة كمنت في أن هذا "الانقلاب" قد تحقق في لحظة انكشاف عجز البرجوازية عن تحقيق النهضة العربية. فلا شك في أن ميل الماركسيين الأوائل لحمل مشروع النهضة العربية، تأسس انطلاقاً من لمسهم عجز الحركة السياسية التي كانت تطالب بالاستقلال وتحاول تحقيق النهضة. لكن نهاية الثلاثينات كانت قد أوضحت العجز أكثر. حيث تشابكت معظم فئات البرجوازية والرأسمال العالمي

(والاستعماري)، وأخذت تتكيف و"التكوين الاستعماري:، مما كان يشير إلى تخليها عن تحقيق المشروع النهضوي، أو أي مستوى من مستوياته. لقد كان التطور الرأسمالي في مأزق آنئذ، كما كانت الحركة السياسية هزيلة كذلك. وإذا كان الاستعمار قد انحسر بعد الحرب الثانية (وبالتالي تحقق الاستقلال)، فإن أزمة تحقيق الانتقال إلى "النمط الصناعي" كانت تتوضح بشكل أدق، وبالتالي كان مشروع النهضة في مأزق صعب. واعتقد بأن محاولات اليسار في ثلاثينات القرن الماضي، كانت تهدف إلى تجاوز هذا المأزق الصعب عبر تقديم "بديل طبقي" يعمل على تحقيق أهداف النهضة ذاتها، أهداف التصنيع والتحديث، الوحدة والديمقراطية والعلمانية... الخ".

ولا شك في أن القول بـ"الانقلاب" التصور نبع من أن خياراً أُحل محل خيار آخر، ولكن أيضاً، أن هذا الخيار حوّل من دور الماركسيين بما جعلهم "قوة ملحقة" وليست "قوة فاعلة" حيث سيبدو هذا "الانقلاب" كالتحاق بطبقة فقدت مبرر وجودها. ففي لحظة انكشاف عجز البرجوازية تأسس هذا الخيار على دعم برجوازية غدت مهزومة وفعلة، في المستوى السياسي عبر المساومة مع الاستعمار لتحقيق "الاستقلال منقوص"، وفي إطار لا يخرج عن السياسة الاستعمارية عموماً. وفي المستوى الاقتصادي عبر التخلي عن مشروع تحقيق التطور الرأسمالي بمعناه الصناعي (بمعنى بناء الصناعة لتكون وسيلة الإنتاج الأساسية). أو بتوضح عدم إمكانية تحقيق التصنيع في ظل السيطرة الاستعمارية واقتصاد السوق. هذا الدعم للبرجوازية نبع من تصور

"مبتسر" للماركسية، حيث انطلاقاً منها تأسس التصور حول طبيعة التطور كونه مهمة برجوازي ديمقراطي. تحقق البرجوازية، والبرجوازية تحديداً، ولتتحدد مهمة اليسار في "دعم" و"مساندة" هذه البرجوازية لكي تحقق تطورها البرجوازي الديمقراطي من جهة، و"الدفاع" عن القضايا المطلبية للعمال. وبهذا فقد فصلت بين السياسي والاقتصادي، لتصبح السياسة من مهمات البرجوازية كونها تسعى لتحقيق تطورها وليصبح الاقتصادي فقط من مهمات اليسار، حيث "الدفاع" عن قضايا مطلبية هنا أو هناك.

لذلك أصبح اليسار غير معنى بمشروع النهضة من الأساس. حيث قاد فصل السياسي عن الاقتصادي لأن يتمسك بالقضايا الاقتصادية المطلبية، ولكن أيضاً، لأن ينقاد لمشروع البرجوازية السياسي الذي قام على أنقاض مشروع النهضة، عبر تحقيق "الاستقلال" في إطار نظري، ودون السعي لتحقيق التطور البرجوازي الحقيقي (أي التصنيع)، بمعنى أن "الاستقلال تحقق في إطار تكيف البرجوازية والسيطرة الاستعمارية ذاتها. وفي هذا الوضع بدا اليسار وكأنه لا يحمل مشروع تقدم، لهذا جرى القطع مع قضايا الوحدة والعلمانية والتحرر، (وأمام مأزق الواقع كانت توضع في إطار ملتبس). لقد غاب الفكر وانتهى التنوير، وتقزم المشروع السياسي (المبلور في الثلاثينات) إلى مشروع مطلبي متكيف مع مشروع البرجوازية القطري (والمؤسس للدولة القطرية).

وأشير هنا إلى أن هذا "الانقلاب" هو الذي فتح الأفق لنشوء الحركة القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية، ولأن تدشن "عصر الثورة"،

الذي بدا كـ "شبح" لمشروع النهضة العربية، وأسس لـ "عصر الردة" بامتياز رغم كل التطور الذي حققه.

أقصد هنا أنه إذا كانت البرجوازية عاجزة عن تحقيق النهضة العربية، فقد كان التحاق اليسار بها يدخله دوامة العجز، ويلغي دوره التغييري، مما فتح الأفق لدور الفئات الوسطى التي عجزت بدورها عن تحقيق أي من أهداف النهضة، رغم أنها أزالت البنية الإقطاعية القديمة، وحاولت تحقيق التصنيع، وربما الآن بدأ اليسار يدرك أهمية مشروع النهضة، وإعادة إنتاج عصر النهضة. وما دامت خيارات البرجوازية فشلت، وكذلك خيارات الفئات الوسطى، يطرح السؤال حول دور اليسار لتكون محاولات إعادة إنتاج عصر النهضة جزءاً عضوياً من فِعل تغييري يهدف إلى تحقيق النهضة العربية، المجهضة مرتين.

عودة إلى مشروع النهضة العربية

لن أقلل من التغيرات التي تحققت طيلة القرن العشرين في الوطن العربي، ولن أبشر من أهميتها، فلقد مثلّت نتاج مسار طويل من البحث عن أفق للانعتاق من البنى الاقتصادية والاجتماعية المتوارثة، وكذلك للانعتاق من السيطرة الاستعمارية والهيمنة الإمبريالية. وبالتالي ليس من الممكن تجاهلها، خصوصاً وأن البحث في مشروعية عصر النهضة دون ملاحظة ذلك سوف يفضي إلى مأزق. لأنه لا يأخذ هذه التغيرات بعين الاعتبار. أشير هنا إلى أن هذه التغييرات تحقق بعضها بفعل المحاولات الدؤوبة التي قامت بها طبقات وأحزاب ومثقفون، في إطار الصراع ضد السيطرة الاستعمارية، ومن أجل الاستقلال والتوحّد. وتحقق بعضها

الأخر بفعل التحولات العالمية و منعكساتها على الوطن العربي. لكن كل ذلك أفضى إلى تحقيق تغيرات مهمة.

لكن مشروع النهضة لم يتحقق. وهذه هي المسألة التي فرضت العودة إلى مشروع النهضة العربية، وإلى ابحث عن أفق لتحقيق التطور والتوحّد والاستقلال. وكذلك إلى السعي لإعادة إنتاج مشروع النهضة، وإلى "الاشتباك" والاتجاهات الأصولية، ومن ثمّ البحث الجاد عن ممكنات انتقال المجتمع العربي الراهن، إلى مجتمع مدني حديث إذن، لقد تحققت تغيرات، بعضها هام، لكنها لم تصل إلى مرحلة تحقق التطور الضروري لكي نصبح مجتمعاً مدنياً حديثاً. ولهذا يمكن الإشارة إلى مستويات عدّة يتضمنها مشروع النهضة، وهي في أساس أي تطور راهن:

المستوى الأول: يتعلق بالانتقال من مجتمع زراعي متخلف، يحكمه كبار ملاك متخلفون، ويعيش حالة من "الاقتصاد الطبيعي" الموشى ببعض الاقتصاد السلعي في مفاصل شبكة العلاقات مع الاقتصاد الرأسمالي. الانتقال إلى مجتمع صناعي حديث. هنا مفصل المسألة، وأساسي كل الأفكار والتصورات والمشاريع، والأحلام... الخ. لقد شكل تحوّل أوروبا إلى "عصر الصناعة" تحدياً حاسماً لكل أمم العالم، فرض عليها إما قبول الإلحاق والتبعية (والاستعمار والهيمنة)، عبر الاستمرار في سيادة البنى الزراعية المتخلفة (نهاية القرن التاسع عشر إلى بداية خمسينات القرن العشرين)، أو الانتقال إلى "عصر الصناعة" عبر تدمير هذه البنى وتحويل الرأسمال نحو الصناعة. هذا التحدّي فرض نفسه، ودفع فئات إلى السعي نحو "بناء صناعة وطنية"، لكن

السيطرة الاستعمارية كانت تجعل هذا الحلم مستحيلاً، حيث اللاتكافؤ في التنافس، وحيث السيطرة السياسية الاستعمارية تعمل في خدمة تعزيز اللاتكافؤ هذا.

وإذا كانت تحولات الخمسينات من القرن الماضي (عصر الثورة)، قد دمرّت البنى الزراعية القديمة (الإقطاع)، إلا أنها لم تستطع تأسيس بنية صناعية حقيقية، رغم بنائها عدد من المشروعات الصناعية الهامة. ولهذا ظل هدف التصنيع قائماً، حيث ليس من الممكن أن نتطور دون تأسيس وسيلة الإنتاج الضرورية لتحقيق هذه التطور وحيث ليس من الممكن تحقيق التكافؤ في العلاقات الدولية دون أن تصبح الصناعة هي وسيلة الإنتاج الأساسية، فهي عنصر المنافسة الأساسي، وهي المحقق لمسألة التكافؤ في التبادل الدولي. وهي بالأساس، محور كل التشكيل الاقتصادي الاجتماعي، والسياسي الفكري الذي يتخذ سمة الحداثة، و العصرنة.

بمعنى إن إعادة تشكيل التكوين الاقتصادي الاجتماعي، بما يحقق الحداثة، يفترض أن يتحقق على أساس الصناعة. ودون ذلك ستستمر هيمنة البنى القديمة (المتصدعة) محلياً، والرأسمال الإمبريالي عالمياً، حيث أنهما صنوان. وبالتالي فإن جذر مشروع النهضة العربية، هو جذر اقتصادي، لأن النهضة تعني تحقيق التطور العام، المستند إلى التطور الاقتصادي، وهنا إلى الصناعة بالتحديد. إن القول بالنهضة والتحديث والتطور والتقدم... الخ. دون لمس هذا الجذر، سوف لن يفضي سوى إلى ثرثرات، لأن الصناعة هي أساس كل ذلك. هنا يصبح السؤال:

كيف يمكن تحقيق التصنيع، وتأسيس التكوين القائم على الصناعة، بعد فشل تجارب "البرجوازية الوطنية" ورأسمالية الدولة؟ وهو سؤال يطال كذلك المستويات الأخرى.

المستوى الثاني: يتعلق بالتحديث الفكري والثقافي، والإيديولوجي، حيث سعى روّاد النهضة إلى تأسيس مفهومات جديدة، قامت على أنقاض مفهومات كانت متوارثة منذ قرون، وكان منها مفهوم القومية، التي غدت "سمة البشر" منذ انتصرت الرأسمالية، حيث أصبح الرابط القومي هو المحدّد للعلاقات بين البشر وفيما بينهم، ليكون كل ذلك أساس تشكل الدولة القومية (الدولة/ الأمة) على أنقاض كل الروابط الأخرى (سواء القائمة على الدين أو الطائفة، أو القبيلة... الخ). وكذلك أساس نشوء مفهوم المواطنة في القانون، حيث يعرّف الفرد عبر ارتباطه بوطن هو بوتقة الأمة، وأرض الدولة القومية، وهنا انتفى كل تعريف آخر نتج عن روابط أخرى.

هذه النقلة من تعريف الفرد بالاستناد إلى هوية سالفة إلى هوية حديثة، هي الهوية القومية، كانت في أساس محاولات روّاد النهضة العربية، ومبتدأ تشكيل الحركة القومية العربية بداية القرن العشرين. كما كانت في أساس حركة الإصلاح الديني، حيث تنفك العلاقة بين الدين والسياسة، لمصلحة استمرار الدين كعابدة من جهة، وإعادة بناء السياسة في المجتمع على أسس حديثة من جهة أخرى. وهذا ما فتح الأفق لانتشار مفاهيم العلمانية والديمقراطية والعقلانية... الخ.

لكن، ستبدو هذه المسائل راهنة الآن، وسيبدو نضال الفكر ضرورة

لكي يعاد تأسيس المفاهيم والتصورات، وكذلك أيضاً مشاريع التحويل السياسي، من أجل أن تصبح هذه المفاهيم والتصورات وقائع (أي أن تصبح جزءاً من التكوين الواقعي، وكذلك من الوعي البشري). سنبدو هنا وكأننا نعاود "بناء" مشروع النهضة العربية. نعاود إعادة تركيب مفهوماته. ونعاود كذلك خوض معاركه. حيث سيبدو لهذه الخطوة أسبقية لأنها المؤسس لوعي الحركة، أي لوعي البشر الذين يعملون من أجل تحقيق مشروع النهضة. وهنا سيجري الاشتباك ليس مع الأصولية فقط، بل ومع العولمة، و اللبرلة المتوحشة، وإيديولوجيا التفكيك... الخ.

المستوى الثالث: يتعلق بالوحدة العربية التي هي ضرورة ليس لتطابق الواقع والهوية (القومية) فقط، وهذه مسألة هامة وضرورية، بل وتطابق الواقع والحاجة للتطور الاقتصادي (التصنيع)، والاستقلال القومية (و بضمنه مواجهة المشروع الصهيوني الذي هو عنصر النفي للمشروع القومي العربي). إن تحقيق الوحدة القومية هو رافعة كل التقدم العربي، وإن كان يستلزم تحقيقها تحقيق عملية التحديث الفكري، وتأسيس الحركة القومية الديمقراطية المرتبكة بوعي عقلاني وحديث (وهذا يفرض فتح باب البحث في مشكلات الحركة القديمة، وكذلك في الأسس التي تسمح بتأسيس مختلف).

وربما كان موقع الوحدة العربية هذا، والعجز الواقعي عن تحقيقها هو الذي قاد إلى أن يوسم الفكر القومي بعد الحرب الثانية بكل ما وسم به من رومانسية، و "تشدد"، وإهمال لتصورات ومفاهيم أخرى

(العلمانية / الديمقراطية..)، حيث بدت وكأنها "خطوة النجاة"، وأن تحققها سيقود حتماً إلى تحقيق كل الأهداف الأخرى. رغم ذلك تبقى مسألة الوحدة العربية حاسمة في مسار تطور العرب، وستكون رافعة التقدم العربي.

إذن سنلحظ هنا، بأن العودة إلى مشروع النهضة، هي من جهة عودة إلى المشروع التنويري الهادف إلى إعادة صياغة المفاهيم والتصورات النهضوية، وتكريس القيم الفكرية العامة، قيم العقلانية والتنوير والعلمانية والديمقراطية والتحرر والوحدة والعدالة. وكذلك وضعها في سياق فكري يؤهلها لأن تتحوّل إلى "إيديولوجيا سائدة"، من أجل أن نتجاوز الإيديولوجيا التقليدية، ولكي ينفتح أفق التطور والتقدم. لكن العودة إلى مشروع النهضة هي من جهة أخرى محاولة لإعادة تأسيس المشروع السياسي الذي سيبدو كمشروع قومي ديمقراطي. وهنا سنكون إزاء إعادة صياغة للأهداف، أهداف الوحدة والتقدم والتحديث والاستقلال، وإعادة صياغة للحركة القومية العربية.

نحن إزاء الأهداف ذاتها، نشأت منذ "الاحتكاك " بأوروبا ونشوء تجربة محمد علي باشا، ورغم كل محاولات تحقيقها إلا أنها لم تتحقق، سوى بعض "التطور" في المستوى الاقتصادي، وبعض "الحداثة" في الفكر، ولهذا بقيت أهداف النهضة هي أهدافنا الآن، من التنوير إلى التحديث، ومن تحقيق التصنيع إلى تحقيق الوحدة القومية، ومن إزالة المشروع الصهيوني إلى تحقيق التكوين الاقتصادي "المتمحور حول الذات" والقادر على تحقيق التكافؤ في علاقاته الدولية.

لكن، نعود إلى السؤال: إذا كانت البرجوازية الوطنية عجزت عن تحقيق هذه المشروع، وكذلك إذا كانت الفئات الوسطى لم تستطع تحقيقه، فكيف يمكن أن يتحقق؟ هذا ما يحتاج إلى بحث.



مناقشة لأحدث اطروحات سمير امين

ما هو السبيل للخروج من المأزق العربي الراهن؟

د. سمير أمين كاتب معروف، له دراسات مهمة في قضايا الاقتصاد العالمي، وقضايا الأمة والثورة الاشتراكية، ويعمل على أن لا يكون ماركسياً كلاسيكياً (دوغمائياً). لهذا لم يتمسك بأطروحات جاهزة، أو أفكار مسبقة. ويسعى لكي يبلور تصورات محددة حول المجتمعات المتخلفة وطريقها نحو التطور.

على رغم ذلك لا أستطيع أن أجزم أن ما يطرحه. المناقشة، حيث أن له، بين الحين والآخر، مواقف تستحق النقاش، وأكثر من النقاش. آخرها ما قاله في المقابلة التي أجرتها معه جريدة "السفير" تاريخ ١٢/ ٧/ ١٩٨٦، فعلى رغم أن هناك العديد من القضايا، التي اتفق مع ما قاله حولها، أجد أنه من الضروري نقد ما اعتقد أنه بحاجة إلى نقد في ما ورد في هذه المقابلة.

أولاً أود التأكيد على القضايا التي أجد أنني اتفق معه في ما قال، وأولها القضية التي قالت جريدة "السفير"، أنه صدم من استمع إليه،

وهو يلقي بحثه في ندوة التنمية في الوطن العربي، القضية هي مفهومه للتبعية، أو التحذير الذي أطلقه، حول فهم مسألة التبعية.. بحيث حاول "كشف التبسيطات التي سقط فيها بعض منظري التبعية"، من خلال تأكيده على إن مفهوم التبعية لا يعني "إخفاء دور الطبقات الداخلية أو تحالفها مع الرأسمالية العالمية"، لأن مفهوم التبعية لا يعني تفاهم الصراع القومي بمعناه القديم، أي اندفاع الأمة كلها لمواجهة عدو خارجي. بل يعني تفاقم الصراع الطبقي المحلي أساساً، لأن السيطرة الإمبريالية، لا تتم إلا من خلال فئات اجتماعية محلية، تفرض خياراً اقتصادياً اجتماعياً محدداً، يجعل من الممكن ربط البلد المتخلف بالإمبريالية العالمية. وهذه قضية تحتاج إلى توضيح أوسع، لأنها ترتبط بطبيعة الثورة في الوطن العربي، والبلدان المتخلفة عموماً. وكذلك في دور الطبقات المختلفة في هذه الثورة.

ثم اتفق مع ما قاله د. سمير أمين، حول عجز البرجوازية عن تحقيق الوحدة العربية، وأن تحقيقها يرتبط بدور الجماهير الشعبية. لكن الاتفاق حول هذه القضية، يقود إلى نقطة الخلاف الجوهرية، لأن د. سمير أمين، حينما تحدث عن المأزق الذي تعيشه الجماهير الشعبية، والعجز الذي تعانيه من أجل تحقيق هذا الهدف، اعتبر أن "الطريق شاق، ويفترض أن يتم من خلال مراحل تنطلق أساساً من ثورة أو عملية تثوير للأطر الفكرية الشعبية، وأبرزها الدين"، وأن الثورة باتجاه النهضة والوحدة "يفترض أن تنطلق أساساً من تثوير الدين الإسلامي"، وبدور يقوم به رجال الدين أنفسهم.

هنا نريد أن نقف قليلاً لكي نحلل "الطريق الجديد" الذي اقترحه د. سمير أمين، ويطرحه عدد من المفكرين العرب. منذ مدة، والذي يتعلق أساساً بالأيديولوجيا التي تسير العملية الثورية، والتي تحكم منطلقات الثورة، ومنتهياتها. فأية إيديولوجيا هي القادرة على هدي الجماهير لطريق خلاصها؟

إذن، نحن نختلف حينها يتطرق د. سمير أمين إلى الإطار الإيديولوجي، الذي يمكن أن يسهم في أن تتجاوز الثورة ما زقها، وأن تصبح الجماهير الشعبية عنصراً فاعلاً. زد. سمير أمين يعتبر. -كما يبدو واضحاً في حديثه- أن تثوير الإسلام هو الطريق الوحيد، ولهذا اعتبر أن سبب "انهزام الفكر الماركسي" هو المجتمع وليس الأشخاص أنفسهم، وبالتالي فلا طريق أمام الماركسية كأيديولوجيا في الوقت الراهن. وهو بذلك، كما يبدو واضحاً-يحاول أن يتمثل "الطريق الأوروبي" للتطور، حيث أنه يؤكد أن "الإسلام إذن يحتاج إلى ثورة، كما حدث في المسيحية، فالمسيحية تطورت وتكيفت مع الرأسمالية... "، وكأنه يريد القول أن انتشار الماركسية، وكل الاتجاهات العقلانية، والعلمانية، يعتمد، ويعتمد فقط. على تثوير الإسلام. ويضيف أنه حين فشلت البرجوازية العربية، بداية القرن، "في عملية التثوير الديني" فشلت الماركسية.

من الواضح، إن الاتفاق على المقدمات، لم يسمح بالاتفاق على النتائج، لهذا يبدو الاختلاف واضحاً، وأرى أن ما يطرحه د. سمير أمين، يسهم في تعزيز الحلقة المفرغة التي يعيشها الوطن العربي، لأنني لا أرى إمكانية لهذا "الطريق الجديد". وهذا ما سوف أحاول توضيحه.

إن أول خطأ ينطلق منه، هو محاولة تقليد النموذج الأوروبي في التطور، وهو بذلك، يتبع طريقاً تطورياً، في مسار التقدم البشري، يلغي العامل الإرادي، ويؤله التطور الموضوعي، وإذا كان د. سمير أمين قد نقد الماركسية "التي كانت سائدة أثر الأممية الثانية" لأنها "قلصت الماركسية إلى نظرية تطورية، تعطي الأولوية لنمو قوى الإنتاج"، فقد وقع في الخطأ المقابل، وهو تحويل الماركسية إلى نظرية تطورية، لكنها هذه المرة، تعطي الأولوية لتطور الفكر. فهل من المحتم علينا إن نسلك ذات الطريق الذي سبكته أوروبا الرأسمالية؟ في كل كتابات د. سمير أمين إجابة واضحة ترفض هذا المنطق. إذن كيف يمكن "للأطر الفكرية الشعبية" أن تثور، ما دامت هذه مهمة البرجوازية الناهضة، وما دامت عجزت البرجوازية في الوطن العربي، عن القيام بهذه المهمة، حسب ما يؤكد د. سمير أمين، وهو ما تنفق معه به؟. هل تستطيع الجماهير الشعبية أن تقوم بهذه المهمة؟ كما يبدو من حديث د. سمير أمين، أنها غير قادرة على ذلك -وهي قادرة فعلاً -لهذا يلقي بالمهمة على عاتق رجال الدين، إذن ماذا يمثل رجال الدين على الصعيد الطبقي؟ هل هم من رجال الجماهير الشعبية؟. أسئلة بحاجة إلى إجابات واضحة، على الرغم أن الكثير من الدراسات يشير إلى هذه القضية بوضوح.

والحديث عن التطور بهذه الطريقة "التطورية" يسقط العديد من مفاهيم د. سمير أمين النظرية، التي طرحها في العديد من كتبه، ومنها أساساً مفهوم عالمية الرأسمالية. لأن تحول الرأسمالية إلى نظام عالمي، يحطم المفاهيم المغلقة لدى الجماهير الشعبية عموماً، أي بمعنى آخر

يثور الايديولوجيا السائدة، وهذا ما حدث منذ دخول البلدان المتخلفة في إطار السيطرة الاستعمارية، ثم الامبريالية، على الرغم أن الرأسمالية العالمية تدعم أفكار التعصب، والطائفية، والشوفينة، لهذا تتصارع ايديولوجيات مختلفة، الماركسية، ضد االايديولوجيا البرجوازية، والايديولوجيات الطائفية والتعصبية، ضد الماركسية -خصوصاً في البلدان المتخلفة. وفي هذا الإطار تطور الفكر العربي، من فكر ديني متنور "ليبرالي"، إلى فكر قومي، ثم بدأت فئات تزداد اتساعاً من القوى القومية تتجه نحو الماركسية، كطريق للخلاص. لكنها اصطدمت بأزمة تعيشها الماركسية. وهي على كل حال أزمة لا تخص الوطن العربي وحده، لكي تعزى إلى أزمة المجتمع، بل هي أزمة أوربية أساساً، وعالمية ثانياً، وهذا ما يجب أن نقف عنده للمناقشة، ونحدد مكامنه، وجذوره.

وفي هذا السياق، يمكننا الحديث عن "عملية التنوير الديني" التي قامت بها "البرجوازية في بلاد مصر والشام". فهل أخفضت حقيقة؟ وهل فشلت في أن تترك آثاراً في البنية الفكرية في المجتمع العربي؟ نكون مخطئين إذا كنا نتتبع التطور الفكري الذي حدث منذ بداية القرن، انطلاقاً من "النموذج الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، وعلي عبد الرزاق، لم تحدث الهزة، التي أحدثتها "البروتستانتية" في الفكر المسيحي، والسبب واضح جلي، حيث كان التطور البرجوازي في أوربا الغربية، العامل المحرك لهذه "الثورة" في الدين، التي استبعتها ثورة فكرية كبيرة، عبرت عن مفاهيم البرجوازية الصاعدة، أما عندنا فقد كانت البرجوازية ضعيفة، لأنها نمت على هامش التطور الرأسمالي

العالمي، مما جعلها ملحقة تابعة، لهذا جاء فكرها متوافقاً مع مصالحها، كفئة ترتبط بأواصر التفاهم مع الرأسمالية الأوربية، فتبنت "الإسلام الرسمي" مخلوطاً بمفاهيم برجوازية حديثة.

لكن "عملية التنوير الديني" خطت خطوات، فيما بعد، حينما بدأت البرجوازية الصغيرة النشاط، فكانت هذه الأفكار في أساس تكون الفكر القومي العربي، لكن عجز هذه الطبقة، أبقى الفكر القومي، موصولاً بأصوله، ولم يستطع إحداث "القطيعة الاستمولوجية" (حسب تعبير الجابري) التي تمكنه من أن يكون فكراً عقلانياً علمانياً.

في مقابل ذلك، وفي إطار السيطرة الامبريالية، ذمي الاتجاه المتعصب في الدين، حيث نشأت حركة الإخوان المسلمين، واتسع هذا الاتجاه "الأصولي". وهذه عودة طوبائية رجعية للقديم، أنها حركات مخيفة... " حسب ما يقول د. سمير أمين.

أليس لكل ذلك دلالته؟ أليست هذه العملية، هي عملية تجاوز، و"تنوير" حدثت منذ بداية القرن، واستمرت متعثرة مضعضعة، بسبب من أزمة الطبقات الاجتماعية التي عبرت عن هذه الأفكار؟ اعتقد بأن هذا ما حصل، لهذا نقف اليوم، أمام أزمة الفكر القومي، والفكر الماركسي معاً. وهنا تكون الأزمة، هي أزمة الفئات التي حملت هذه الأفكار. هذه الأفكار والقومية والماركسية التي عبرت عن مطامح الجماهير الشعبية لسنوات طويلة.

هنا نعود إلى مناقشة "مفهوم" جديد يطرحه د. سمير أمين، ألا وهو مفهوم "الأطر الفكرية الشعبية"، الذي ينادي بتثويره. فما هو "الفكر"

الجماهير الشعبية؟ وهل يمكن أن يثور؟ هنا نعود للحديث عن مفاهيم أولية في علم الاجتماع عموماً، والماركسي تحديداً أليس "وعي" الجماهير في ظل المجتمع الطبقي، وحيث تكون هذه الجماهير مضطهدة، هو الأفكار التي تكرسها الفئات المستغلة -الحاكمة؟ لهذا السبب بالضبط سمي "إيديولوجية" بمعناها السلبي، المعبر عن الوعي الزائف. فكيف يثور الوعي الزائف إذاً؟ لقد كان الطريق دائماً هو "إبدال" وعي بوعي، وعي زائف بوعي ثوري. لهذا كانت الماركسية بديلاً للفكر البرجوازي، ولكل الأفكار السابقة للرأسمالية. لكن، وكما يطرح د. سمير أمين، أن الإسلام يختلف، لأنه مرن وقادر على التطور، كيف؟ هذا ما لم يوضحه في المقابلة. لكنه يشير في إحدى العبارات إلى "الإسلام الرسمي"، بمعنى أن هناك إسلاماً شعبياً. قد يكون ذلك صحيحاً في ظل الدولة العربية الإسلامية، حيث انقسم الإسلام، إلى إسلام يدافع عن السلطة الحاكمة، وآخر "شعبي" معارض، بدأ بالخوارج، ثم الشيعة، إلى أن وصل قمته مع القرامطة، الذين اقتربوا من الإلحاد. لكن انهيار الدولة العربية الإسلامية، أدى إلى "الانبعاث السني في القرن الحادي عشر" حسب تعبير لوى غارديه في "الإسلام المس والغد"، دار التنوير -بيروت). أي سيطرة إيديولوجية السلطة على "وعي" الجماهير ولقد استمرت هذه المرحلة إلى بداية هذا القرن، على الرغم أن ذلك لا يعني أنها انتهت، ولكنه يعني ان بداية القرن، هي نقطة البداية في اهتزازها.

لهذا فإن تثوير "الأطر الفكرية الشعبية" يعني فقط تجاوزها، لأن هذه الطر الفكرية، لا يمكنها أن تلبس ثوب الحداثة، لأنها أصبحت

جزءاً من الماضي الذي نجت في السبل التي تسمح لنا بتجاوزه.

أن ما حاولت قوله سابقاً، هو أن تثور "الأطر الفكرية الشعبية" قد استنفد أغراضه، منذ زمن لكن "الورثة الشرعيون" غابوا، مما جعل المجتمع العربي يعيش أزمة عميقة، لن يتم تجاوزها، إلا بتأسيس فكر ثوري يعبر عن مصالح الجماهير الشعبية، وتأسيس قوى مناضلة تخوض غمار النضال. أمام ذلك من الضروري الوقوف أمام الأزمة التي تعيشها الماركسية في الوطن العربي، لأن ذلك هو بداية الطريق. وأي حديث عن طرق أخرى، لن يقود سوى إلى الدوران في إطار الأزمة ذاتها، التي يعيشها المجتمع العربي.

رهانات النهضة في الفكر العربي: لِمَ استرجاع عصر النهضة؟

عصر النهضة العربي كان مجال استرجاع منذ نهاية سبعينات القرن الماضي، وكان في أساس ذلك عنصران رئيسيان: الأول، يتعلق بمآل الفكر الذي بدأ مع عصر النهضة، وانتهى في تمظهرات عملية (أي أنظمة) أظهرته كمسخ، خصوصا حينما أبان ذاك التمظهر بأن كل الحماسة للتحرر والتوحد، للديمقراطية والعلمانية، انقلبت إلى قطرية واستبداد. وكأننا نستعيد زمن "الحاكم بأمر الله" أو "خليفة الله على الأرض"، ونؤسس لدول "الطوائف" التي أسدلنا الستار عليها في الأندلس قبل قرون سحيقة مضت. وليس هناك من شك في نشوء أنظمة شمولية مشخصنة قامت بتحويل السياسة إلى نشاط أمني، والفكر إلى خطاب مديح، والمجتمع إلى ركام. كل ذلك فرض استرجاع عصر النهضة، كونه العصر الذي حمل الفكر فيه لواء النضال ضد الاستبداد، في سبيل الديمقراطية والعلمنة، ومن أجل العقل والتعددية. وكانت هذه "الزاوية" من ذاك الفكر هي الأكثر تناولا، أو الأشد حاجة. العنصر الثاني يتصل بـ "الصحوة الإسلامية" التي كان عصر النهضة يتأسس على أنقاضها، كون الفكر فيه كان يؤسس لمفاهيم تتجاوز الموروث

التقليدي، الذي أصبح مجال استعادة. وبالتالي كان استرجاع عصر النهضة مجالا لتأكيد تلك المفاهيم، وخصوصا مفاهيم فصل الدين عن الدولة، والتعددية، والعقلنة، وبالتالي الديمقراطية.

لكن كانت عملية الاسترجاع هذه تحمل في ثناياها عملية أخرى، ربما كانت أهم، وتتمثل في إعادة تأسيس الفكر بالعودة إلى لحظة البدء، وبالإفادة من مسار تطوره من جهة ومن أشكال تمظهره الواقعي من جهة أخرى. فأزمات الواقع وتجلياتها في الفكر والسياسة فرضتا ذلك الميل، وأصلتا إلى القناعة بأن اغتراب الواقع (بالقياس إلى حلم النهضة) يستلزم إعادة الاعتبار إلى الحلم، ولكن يستدعي أيضا وعي أساس هذا الاغتراب، من أجل أن ينفتح أفق "نهضة جديدة"

في كل الأحوال، وبغض النظر عن أهداف كل الذين عملوا على استرجاع عصر النهضة، فإن اهتماما لافتاً أخذ يتوسع ويمتد منذئذ. فبالإضافة إلى إعادة طباعة كتابات عصر النهضة عموما، توسعت الكتابة حوله في المستوى الفكري تخصيصا، لكأن الأمر "موضة" انتشرت وذاعت. ولهذا يمكن الإشارة إلى أن الهدف من دراسة عصر النهضة بدا غامضا لدى العديد من الكتاب، أو أن عرضا مجزوءا سيطر على دراسات أخرى. بالرغم من ذلك، يبقى تناول عصر النهضة أمرا ضروريا خصوصا حينما نلمس جدية في التناول وسعيا لالتقاط الأساسي فيه.

ربما كان انهيار النظم الاشتراكية بداية تسعينات القرن الماضي، محطة أخرى دفعت العديد من الماركسيين إلى العودة إلى عصر النهضة العربي،

لأنه (الانهيار) أهال التراب على منظومة من المفاهيم كانت مجال تداول منذ أكثر من نصف قرن، ومن ثم كشف إشكاليات تصورات كانت راسخة. ليبدو "الفكر الماركسي" وكأنه بحاجة إلى إعادة تأسيس، إعادة كانت لذلك واضحة الملامح في هذه العودة إلى عصر النهضة، بغض النظر عن مدى النجاح المتحقق، ومدى المقدرة على إعادة صياغة الفكر انطلاقا من هذا الاسترجاع.

هذا المدخل قد يكون ضروريا عند تناول كتاب د. ماهر الشريف "رهانات النهضة في الفكر العربي"، الصادر عن دار المدى للثقافة والنشر سنة ٢٠٠٠ . فالكتاب يحوي عددا من الدراسات التي تناولت تيارات عصر النهضة منذ "الاحتكاك" بأوروبا، نشرت طيلة عقد التسعينات من القرن الماضي. وقد يكون بعضها خارج سياق الكتاب (القسم الخامس المتعلق بابن رشد وأيضا بالعولمة). أو يعاني من الضعف (عن أزمة السياسة العربية وفرص تجاوزها)، لكنها تحاول الإحاطة بقضايا النهضة، وارتداداتها، كما أن د. الشريف يؤكد مرارا وتكرارا بأنه يحاول الاجتهاد، الأمر الذي يدفع إلى احترام المجهود الذي بذله، وتقدير سعيه إلى الفهم. كل ذلك يفرض الإشارة إلى ما أعتبره "نقاط ضعف"، وذلك لفتح أفق الحوار في مسائل ربما ظلت طيلة القرن المنصرم محل نقاش وانتقاد، لكن تناولها من وجهة نظر ماركسية يستدعي أن تكون مجال حوار في سبيل الوصول إلى مقاربات أكثر دقة يمكن أن تسهم في إعادة "تركيب" عصر النهضة، وبالتالي استخلاص الجوهري فيه.

لِمَ يسترجع الماركسي عصر النهضة؟ يحاول د. الشريف الإجابة

عن هذا السؤال في أكثر من موضع في الكتاب، خصوصا في التمهيد والمقدمة. وهو يربط المسألة باقتناعه بضرورة تجديد الماركسية العربية، نتيجة المراجعة النقدية التي قام بها مطلع تسعينات القرن الماضي لأفكاره. هذه الضرورة التي تحتم انفتاح الماركسية العربية على "المساهمات النقدية التحررية الأخرى"، لا سيما الليبرالية السياسية والإصلاح الديني والقومية العربية (ص٩). المسألة ذاتها تتكرر في ثنايا النص، وتبدو وكأنها هاجس كل المراجعة، بعد "اشتداد أزمة الهوية التي يواجهها التيار الماركسي العربي" (ص ٨٧)، حيث أصبح هدف "الخروج بسبيكة فكرية جديدة، تتمثل كل الإسهامات النقدية التحررية التي شهدها الفكر العربي منذ بدايات عصر التنوير، وتتجاوز ظاهرة الخندقة الفكرية القائمة" (ص ٨٨)، هو الهدف الجوهري بعد انهيار "الاشتراكية". وهنا لا تبدو "الانتقائية في الفكر" منقصة (ص ٣٥٦). إذن سيكون هدف استرجاع عصر النهضة هو تحديد منابع الماركسيين العرب ومراجعهم الفكرية، من تيار الليبرالية السياسية إلى القومية العربية، إلى حركة الإصلاح الديني، وليكونوا "قادرين على تمثل كل الإسهامات النقدية والتحررية التي شهدها الفكر العربي.. ويحولهم إلى ورثة لكل ما هو تقدمي وإنساني في النضال العربي، وإلى معبرين عن طموحات كتلة شعبية واسعة.. " (٣٥٦). نحن إذن إزاء إعادة تشكيل للفكر الماركسي لكن في صيغة تسمح للمؤلف -عبر الانتقائية- بأن يتمثل فكر النهضة، وأن يكون وريثه. وهذه مسألة تحتاج إلى نقاش جدي، خصوصا وأن الماركسية السفيتة كانت قد انسلخت عن حركة

التنوير العربي، وأحدثت "قطيعة" معها (٣٥٥). وبالتالي، فإن الانهيار الذي طال "الاشتراكية" منذ نهاية ثمانينات القرن الماضي، والذي أسس لتأكيد ضرورة "المراجعة" وإعادة النظر في المفاهيم، يفتح الأفق واسعا لانقلاب يفضي إلى ضياع الفكر الماركسي فيما لو لم تمسك المسألة من قرنيها. لهذا يبقى السؤال حول كيفية تأسيس الفكر الماركسي لمنظومته قائما. فهل المسألة مسألة تركيب، وأقصد تضمنا ونفيا معا؟ وهل ما يمكن أن يستفاد من عصر النهضة هو "الأهداف"، أهداف التحرر والعلمانية والديمقراطية والوحدة القومية، أم هو المنظومة ذاتها؟

المسألة هنا تتعلق بفهم الماركسية من جهة، وبالتالي بوعي دورها "النظري" لكي تؤسس منظومتها "العربية". وهذا موضوع مفتوح للاجتهاد، لكن ما ألمسه في "رهانات النهضة" هو ما يحاول د. الشريف تبريره: الانتقاء. فالمسألة لا تتعلق بانتقاء مفاهيم من هذا التيار أو ذاك، بل بصياغة التصور "المطابق للواقع" الذي سيتضمن كل ما هو مطابق للواقع في تراث مفكري عصر النهضة. وهنا يكمن الفارق بين التأريخ لفكر النهضة بكل تلويناته وتناقضاته ونواقصه، وبين إعادة بناء فكر أصيب بهزة عنيفة، لأنه نفى الواقع أساسا، وبالتالي أهمل مسألة الفكر المطابق له. إذن، تبقى مسألة الغرض من استرجاع عصر النهضة محل اجتهاد، وهي تفتح على مسائل تدخل في أخص "خصوصيات" الماركسية، أو تفتح باب الحوار حول ماهية الماركسية وما هي بالنسبة لنا نحن العرب.

يرسم د. الشريف لوحة لأفكار النهضة عموما، وللاجتهادات

الدينية والقومية والماركسية خصوصا، ويجتهد كي تكون متكاملة، وتمهد السبيل للإجابة عن التساؤل الذي يراوده. فهو يرصد تسرب الأفكار الحديثة، ويعدد أشكال هذا التسرب، والقنوات التي سلكها، ويتناول كيف نظر رواد النهضة إلى مكوناتها، فيشرح آراء كل منهم من القضايا التي طرحت عليهم، بفعل "الصدمة" التي أحدثها "الاحتكاك" مع الغرب، من مفهوم النهضة إلى أسباب تأخر الشرق، وأسباب تقدم أوروبا، وبالتالي كيفية تقدم الشرق، إلى تأكيد ضرورة الاقتباس ورفض التقليد، إلى كشف الوجه "البشع" للغرب، إلى الأسس التي يقوم عليها المجتمع الحديث. وهو في كل ذلك يبحث في مفاهيم العقلانية وحق الاختلاف والتنوع، وفصل الدين عن الدولة، والقبول بالآخر، والديمقراطية، والقومية العربية، وتحرير المرأة.. إلخ. وهي منظومة المفاهيم التي بدت وكأنها وضعت في سلة النسيان، وكانت بعيدة عن منظومة الماركسية المسفيتة التي حكمت الاتجاه الماركسي في الوطن العربي، والتي غدت حاجة ملحة على ضوء "الظلامية" التي تعممت مع الإسلام السياسي من جهة، ومع الاستبداد الذي استشرى من جهة ثانية، ولكن أيضا، من جهة ثالثة، نتيجة حاجة الماركسية العربية إلى أن تعيد صياغة ذاتها بالارتباط بواقعها.

ولكي يعود إلى جذور الخلل الذي طال الفكر العربي عموما، وأفضى إلى المصير الذي نعيشه، وكذلك لكي يفسر عودة الإسلام السياسي، يحاول د. الشريف تحديد لحظة "القطيعة" التي حدثت في تيار الإصلاح الديني. وهو هنا يرفض الرأي الذي قال به د. محمد عمارة حول تواصل

تيار "الإحياء والتجديد" الإسلامي ممثلا في الأفغاني وعبده ومدرسة "المنار" التي رعاها رشيد رضا وجماعة الإخوان المسلمين (١٠٧)، ويعتبر أن قطيعة حدثت بانقلاب الشيخ رضا في المرحلة الأخيرة من حياته على أفكار أستاذيه (الأفغاني وعبده)، مما أجهض "الإمكانات الكبيرة الواعدة" لحركة الإصلاح الديني (١٠٧). ود. الشريف يرسم هنا صورة لحركة الإصلاح الديني يؤسس على ضوئها لحظة القطيعة تلك، لكي يوضح نقطة الاتفاق بينها وبين الإسلام السياسي. وهو هنا يحاول الاجتهاد في مسألة ظلت خاضعة للاجتهاد طيلة عقود، دون أن تحسم، أو يتم الوصول إلى تصور يمكن أن يلقى قبولا. ولهذا فهو يأتي بافتراض جديد يتمحور حول شخصية الشيخ رضا. لكن أين تكمن المسألة التي تجعلنا نشير إلى تيار ما بأنه يمثل حركة الإصلاح الديني؟ المسألة تتعلق بها إذا ستخلي الأيديولوجيا الدينية مكانها لنمو إيديولوجية أخرى، أي في الفصل بين الدين والسياسة بشكل عام، والدولة بشكل خاص. وإذا كان د. الشريف قد تجاهل هذه المسألة لدى الأفغاني، فأكد على عودته إلى التراث العقلاني في الفلسفة العربية الإسلامية، وانفتاحه على أفكار التنوير الأوروبي (١٠٨)، وعلى اقتناعه العميق "بمبدأ التطور" (١١٠) و "بوحدة النوع البشري" و "وحدة الأديان" (١١١)، فقد حاول تناولها، حين بحث في تراث الشيخ محمد عبده مطلق "العقل من كل ما يقيده" (١١٣)، "فهو لا يعترف.. بوجود سلطة دينية في الإسلام" حيث أنها "مدنية" (١١٤).

سنلاحظ بأن هذه القضية أكثر وضوحا لدى الكواكبي، وأيضا لدى

علي عبد الرزاق، لكنها "ملتبسة" لدى محمد عبده. ولأنها مفصل تميز وأساس تحديد تيار الإصلاح الديني، كان يجب أن تبحث بشكل أدق، حيث أن النص المستند إليه "ملتبس". فمحمد عبده ينفي أن يكون في الإسلام "كهنوت" أي تراتبية دينية (في إطار المؤسسة الدينية). وهو من هذا التمييز ينفي وجود "السلطة الدينية" في الإسلام. لكن العلمانية في أوروبا لم تأت كرد على "سلطة الكهنوت" بل جاءت كرد على "سلطة الدين"، أي الشريعة المطبقة من قبل "حاكم مدني". ورغم غياب "سلطة الكهنوت" في الإسلام، إلا أن الحاكم المدني يجب أن ينفذ الشرع، وهذا ما يؤكده محمد عبده وقبله الأفغاني، ومن ثم رشيد رضا والإسلام السياسي عموما. المسألة لا تكمن فيمن يحكم، بل تكمن في أي قانون يحكم. والاختلاف بين عبده والكواكبي مثلا يكمن هنا، وهو ما أشار إليه رشيد رضا تحديدا. لهذا يمكن إدراج الكواكبي والزهراوي وعلي عبد الرزاق في إطار حركة الإصلاح الديني، إلا إذا اعتبرنا أن العودة إلى التراث العقلاني في الفلسفة العربية الإسلامية، ورفض التعصب والتكفير، وإصلاح الدين الإسلامي ليتوافق مع "روح ومتطلبات العصر" (١٠٩) و"قبول شرعية الاختلاف" (١٣٨)، هي أسس هذه الحركة. لكن يبقى تأكيد هذا التيار على "حكم الشرع" وعلى ضرورة "الجامعة الإسلامية"، وهما مسألتان كان التطور يفرض تجاوزهما. في هذه الحدود يمكن إحداث "قطيعة" بين كل من الأفغاني/ عبده، ورشيد رضا (في أواخر حياته)/ حسن البنا. ولا شك في أن الدعوة إلى العقل وقبول شرعية الاختلاف، ومحاولة "التوافق" مع

الفكر الحديث، مسائل هامة في نهاية القرن التاسع عشر، لكنها ستغدو "أقل" مما يجب بعد توسع الاطلاع على الفكر الحديث وإنتاجه، وهي "خطوة متواضعة" ما دامت "المؤسسة الدينية" أنتجت من يدعون إلى فصل الدين عن الدولة (الكواكبي..). لهذا فأنا أعتبر أن تيار الإصلاح الديني يبدأ من الطهطاوي إلى الكواكبي والزهراوي، إلى علي عبد الرزاق..

إن مفهوم "القطيعة" يستدعي الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي، لهذا يرصد د. الشريف آراء عدد من المفكرين العاملين على تجديد هذا الفكر انطلاقا من "تأويل النص" لكي يتوافق مع العقل ومع روح العصر أيضا (محمد أركون، نصر أبو زيد، خليل عبد الكريم، سيد القمني..). ولا شك أن اكتساح المد الأصولي دفع منذ نهاية السبعينات إلى إنتاج تفسير آخر للإسلام، لكن إلى أي مدى ظلت مسألة "تأويل النص" ضرورة؟ هذا السؤال يحتاج إلى إجابة، حيث من الضروري ملاحظة "المسكوت عنه" هنا، وليس فقط ما يجري قوله. لأن الفارق كبير بين الإيديولوجي والتاريخي، بمعنى أن إعادة دراسة الإسلام انطلاقا من أسس جديدة من أجل فهمه بشكل أفضل، مسألة هامة، لكن مسألة تأويل النص من أجل إنتاج إيديولوجيا إسلامية جديدة، وإن كانت "عقلانية"، تعيد تأكيد دور النص في الحقل السياسي، أي تعيد "سلطة الدين". المسألة هنا تتحدد في إزالة القدسية عن التاريخ الإسلامي من جهة، وإبعاد الدين عن السياسة من جهة أخرى، لتصبح القضية ليست مسألة إعادة إنتاج إيديولوجيا (أو فكر) إسلامية، بل

تحديد موقع الإسلام في التاريخ، وبالتالي في الراهن. أنا هنا لا أنطلق من مفهوم "القطيعة" بل من مفهوم أن حركة التنوير الإسلامي استنفدت أغراضها. بمعنى أن تأويلا لفهم العلاقة بين الدين والدولة قد تحقق، وفتح الأفق لتأسيس المفاهيم الحديثة، أي أن التأسيس يجب أن يتحقق خارج الدين وتأويله.

يدرس د. الشريف الفكر القومي، مشيرا إلى أنه يفعل ذلك من داخله (١٧٣)، فيبحث عن نواقصه ليجدها في "التخلي عن النزعة الدستورية الديمقراطية، والتباس العلاقة بالعلمانية" (٢٣٥). ويتوصل إلى ضرورة "حل إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام" (١٦٧)، و"اعتماد الديمقراطية كركيزة أساسية من ركائزه" (١٦٦)، عبر شرح لنشوء الأفكار القومية وتطورها، وبيان اتجاهاتها المختلفة، والتحديات التي حكمت مسار هذا الفكر، التي يلخصها في "تعدد الكيانات العربية" و"تحدي الشيوعية" و"تحدي الإسلام السياسي (مغفلا هنا التحدي الاستعماري) (١٧٥)، ليصل إلى التأكيد على "الأزمة الخانقة" التي يعيشها (١٨٧). كما يشير إلى العناصر التي تسهم في إخراجه من أزمته، وأولها "إعادة النظر في فكرة القومية العربية والتعامل معها بصورة مختلفة كليا عن السابق. فهذه القومية ليست واقعا بديهيا وشيئا ناجزا"، بل يجب "استكمال بنيانه كموضوع" (١٨٨) حيث أن طريق النهضة العربية "هو هو نفسه طريق استكمال بناء القومية العربية" (١٩٢).

لكن بالرغم من إشارته إلى القومية العربية بوصفها أهدافا طرحتها الأيديولوجيا القومية العربية (٢٣٥)، إلا أن النص عموما يخلط بين الأيديولوجيا (القومية العربية) والقضية (القومية العربية)

والأمة، ليبدو أحيانا أنه يقصد استكمال بناء الأمة، وأحيانا إعادة بناء الأيديولوجيا، لتبدو الأمة -كذلك- وكأنها مسألة إيديولوجية وليست مسألة تكوين تاريخي. لهذا يستغرب تعامل الفكر القومي مع القومية العربية "بوصفها إنجازا من إنجازات الماضي" (١٧٧)، رغم أن القضية القومية هي من "إنجازات الماضي" المحدد في الحاضر والمفتوح على المستقبل. لهذا طرحت الأهداف القومية العربية (في الاستقلال والوحدة)، ولكنها طرحت في إطار إيديولوجي "مثالي" (١٧٣). وبالتالي قاد هذا إلى اختلال في المنظومة. لكن لمَ طرحت المسألة في هذا الإطار؟ المسألة أبعد عن أن تكون نتاج "القطيعة" في حركة الإصلاح الديني، فهذا أمر يحتاج إلى مناقشة. مثلا، علاقة الأساس الطبقي للفئات القومية في ذلك، وإشكالية التطور الداخلي في ظل وضع عالمي ضاغط.. إلخ. وبالتالي تصبح الإجابة عن السؤال حول هل المطلوب إعادة إنتاج الفكر القومي عبر تخليصه من "نواقصه"، أو أن المطلوب يتحدد في إعادة تأسيس القضية القومية من منظور ماركسي، إجابة ضرورية. أطرح ذلك نتيجة الخشية من أن يهدف تناول الفكر القومي أبعد من وعي "حدوده" وإشكالاته، من أجل تجاوزه، مع ملاحظة أن التجاوز يفرض التضمن كذلك، مما يجعلنا -كماركسيين- نعيد إنتاج تصوراتنا حول المسألة القومية العربية عبر دراستها في الواقع، من أجل أن نعمل لتحقيق الأهداف القومية. وأنا هنا لا أقلل من أهمية المفكرين القوميين، الذين قدموا تصورات مهمة، لكنني أعتقد أن الهدف يتحدد في إعادة بناء المنظومة الماركسية بما "يطابق" الواقع العربي. وضمن ذلك

ستبدو الإعادة تلك وكأنها "تؤسس تركيا" من كافة الأفكار الحقيقية التي طرحها الفكر العربي منذ النهضة (بدءا بالمسألة القومية، وصولا إلى العلمنة والعقلنة والديمقراطية..) لكن دون "انتقائية"، ودون أن نتحكم لوهم "تجميع" التيارات المختلفة بعيدا عن الأيديولوجيا، فهذه مهمة السياسي الساعي لتوحيد أحزاب استنادا إلى أهداف محددة. إننا إزاء الفارق المميز بين الفكري والسياسي، حيث تنزع الماركسية إلى تأسيس تصوراتها انطلاقا من "وعي الواقع". <نص>

إذن، مع رشيد رضا حدثت "القطيعة" في تيار الإصلاح الديني، وعاش الفكر القومي أزمته، لنصل إلى أزمة شاملة تواجهها المجتمعات العربية (٢٥١). أما أسبابها فهي وفق الكتابات العربية ثلاثة: الدولة، والمجتمع، والثقافة/ الفكر (٢٥٢)، وتتوضح عبر سرد آراء عدد من الكتاب العرب، بدءا بجورج طرابيشي وبرهان غليون، مرورا بخلدون حسن النقيب وعزيز العظمة وهشام شرابي وفهمي جدعان، وانتهاء بجلال أمين ومحمد جابر الأنصاري ومحمد عابد الجابري وسمير أمين. لكن دون تلمس إمكانات التطور الواقعي واختياراته، وبالتالي دور الطبقات واختياراتها. هل هذه مسألة هامشية؟ أعتقد أنها تقع في جذور كافة المسائل الأخرى، وأساس أزمة الفكر، ووضع الدولة، وإشكاليات المجتمع. فعصر النهضة هو -في المستوى الواقعي- عصر التطور الرأسمالي، عصر نشوء البورجوازية. لهذا فالسؤال يتحدد -أولا- في: لماذا فشل هذا التطور؟ حيث أن مشكلات هذا التطور انعكست في ارتباكات الفكر ومشكلات الممارسة، من تحول المواقف بين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، إلى الإخوان المسلمين. ومن تهميش

الليبرالية إلى الطابع القومي "المتشدد".. إلخ. إن مسارات الفكر هي مسارات فشل التطور الرأسمالي، ومن ثم نهوض الفئات الوسطى عبر الجيش، مع ما استجلب ذلك من شمولية وواحدية.

لكن ماذا عن أزمة الماركسية العربية؟ "القطيعة مع حركة التنوير العربي" (٣٥٥)،

"الطبعة السوفييتية' من الماركسية التي حملت اسم 'الماركسية اللينينية' التي زعمت امتلاك 'صحيح' الماركسية" (٣٥٩). لهذا عليها أن تراجع موقفها من المسألة الثقافية، وأن تعرب نفسها عبر ربطها ذاتها "بالأصول والمصادر المحلية"، وبالتالي "أن تقدم إضافتها المستقلة" (٣٨٣). وذلك "عبر وصل ما انقطع ما بين الماركسية من جهة والفكر التنويري لحركة النهضة من جهة ثانية". أي تبني الماركسيين العرب أفكار رواد النهضة، حيث يمكن للفكر النهضوي العربي "بمضامينه الإنسانية وتوجهاته التحررية، بما فيها الاشتراكية، أن يشكل مصدرا رئيسيا للماركسية (المعربة)" لتكون "وارثة المنطق الليبرالي الحديث" (٣٨٦). وكذلك من خلال "تمثل وتكميل كل ما هو إنساني وتحرري في تراث القومية العربية بوصفها فكرة تقدمية، تعبر عن طموح العرب إلى الوحدة" (٣٨٧). والأصل الثالث هو "خبرة المحاولات التي قامت بها، في فترات تاريخية معينة، أحزاب شيوعية عربية للتحرر من قبضة 'المركز' وإعادة إنتاج الماركسية بصورة مستقلة" (٣٨٧).

الفهرس

